Filosofía

Otto Pöggeler

El camino del pensar de Martin Heidegger

Alianza Universidad

Alianza Universidad

Otto Pöggeler

El camino del pensar de Martin Heidegger

Segunda edición, con un nuevo Epílogo
(a la tercera edición alemana)
y actualización de notas

Traducción y notas de Félix Duque,
con un nuevo Apéndice
sobre «Los últimos años de Heidegger»

Alianza
Editorial

Titulo original:
Der Denkweg Martin Heideggers

Primera edición en "Alianza Universidad": 1986
Segunda edición en "Alianza Universidad": 1993

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 741 66 00
ISBN: 84-206-2476-4
Depósito legal: M. 24.012-1993
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

INDICE

INTRODUCCION

Con la publicación en 1927 de la primera parte de *Ser y tiempo,* el pensar de Martin Heidegger, largos años dedicado por entero a la actividad silenciosa del profesor universitario, se expuso de repente a la llamativa luz de la vida pública. No parecía sino que con *Ser y tiempo* se hubiera colocado Heidegger no sólo a la cabeza del movimiento fenomenológico, al cual se sabía perteneciente, sino incluso del filosofar de entonces. El efecto producido por *Ser y tiempo* en modo alguno quedó limitado al estrecho círculo de quienes se dedicaban a la filosofía. La obra incitó además en buena medida a que se tomara partido en cuestiones fundamentales: unos vieron en el el intento, llevado por fin a cabo de modo radical por el hombre, de tenerse a sí mismo, única y enteramente, como eje de referencia; a otros les sirvió esta obra de ayuda para hacer perceptible de un modo nuevo el hablar humano sobre Dios o incluso la palabra que Dios dirige al hombre. A muchos de estos hombres, jóvenes e inquisitivos, *Ser y tiempo* les sirvió de guía en su caminar, aunque sólo fuera porque, en medio de la oscuridad de las revoluciones y las guerras, gracias a esta obra aprendieron —en uno u otro bando— a morir «su» muerte.

Heidegger, por su parte, no podía ver en el interés despertado por su obra —que por lo demás seguía teniendo carácter fragmentario— sino un malentendido respecto a su propio objetivo. Y es que

era el destino de su propio pensar lo que él se afanaba en concebir cuando, en su curso sobre el «único pensamiento» de Nietzsche (el pensamiento del eterno retorno) incidía siempre sobre el hecho necesario de que discípulos y coetáneos deban malentender al pensador que plantea una pregunta esencial (N 1, 269, 288, 337 s., 403 s.)*. Así como Nietzsche guardó silencio sobre su «único pensamiento», así también Heidegger guardaba silencio entonces. Al igual que Nietzsche, sabía que «cuando se da a compartir el pensamiento propio no se lo ama suficientemente» (N I, 265 s.). ¿Acaso puede hablar un pensador del camino seguido cuando aún está en camino, cuando todavía busca ese camino? ¿Acaso no le desviaría tal hablar, necesariamente, de la exclusiva tarea de aplicarse por entero a aquello que hay que pensar? Más aún: toda comunicación directa de lo pensado puede conducir nuevamente al malentendido: lo pensado no viene tomado entonces como indicación, como señalización para aquel que busca su camino, sino como resultado ya listo y «entendido» a partir de lo ya notorio, y así mal entendido.

No se trata aquí de luchar contra los malentendidos. ¿De qué serviría indicar que Heidegger ha sido mal entendido, o que quizá hasta él mismo, durante algún tiempo, haya entendido mal su propio pensar, tanto con respecto a sí mismo como al objetivo perseguido? Lo único decisivo es saber en qué se funde y de dónde venga ese malentendido. La «noctambular seguridad» con que la filosofía pasó por alto «la pregunta única y verdaderamente propia» formulada por *Ser y tiempo* muestra —y Heidegger se dio bien pronto cuenta de ello— que no se trata aquí «de un malentendido frente a un libro, sino de nuestro abandono del ser» (WiM 19). Desde ese momento, la tarea fue comprender el origen de ese «abandono» nuestro, buscar la posibilidad de salir de él y encontrar de ese modo el acceso a lo que hay que pensar, así como conducir hacia ello.

Aquello que Nietzsche pretendía con lo «poco, y oculto como tras un velo» que comunicó sobre su «pensamiento único», Heidegger lo pretende con los ensayos, conferencias y cursos publicados

* Utilizo las siglas del original. Para una referencia completa de las obras citadas, *vid. Bibliografía y repertorio de siglas.* Cuando hay traducción accesible se señala la paginación, inmediatamente precedida por las letras «tr.». Cuando el autor cita un título completo, y la obra está traducida, reproducimos el título en castellano. De lo contrario, citamos el original y añadimos en paréntesis una posible traducción. *(N. del T.)*

tras la última guerra: «no conseguir un acabado comprender, sino iniciar un giro de la disposición de ánimo fundamental»; un giro de la disposición de ánimo fundamental a partir del cual sea posible captar paulatinamente aquello que debe ser dicho (N I, 269, 266). En estas publicaciones está «silenciado» lo propio de lo que hay que pensar; es verdad que todos los pensamientos conducen a ello, pero en ninguna parte está directamente abordado y formulado. Pero como, en el estado de necesidad de la época, los lectores interrogaban las declaraciones del pensador en busca de consignas definitivas, también esas publicaciones fueron necesariamente mal entendidas, al ser vistas como una renovación de la temática sobre el ser de la metafísica occidental o como fuga o escapada hacia una nueva «mitología». Y como no se pudo cumplimentar, con Heidegger, el camino de éste, se creyó que ante todo se trataba de constatar en él una variación del «punto de vista», y de hablar con elocuencia del tema.

El pensar de Heidegger sólo podrá hacerse comprensible cuando quien lea sus escritos esté, en cada caso, dispuesto a entender lo leído como un paso hacia lo que hay que pensar, aquello hacia lo que Heidegger está en camino. El pensar de Heidegger tendría que ser entendido *como un camino*, pero no como camino de muchos pensamientos, sino como el camino restringido a un solo y único pensamiento, del cual espera el pensador que «algún día quede detenido, como una estrella, en el firmamento del mundo»: «Ponerse en camino hacia una estrella, nada más» (*Desde la experiencia del pensar*, 7; tr. 67). Heidegger siempre ha entendido su pensar como un caminar, como un estar en camino. Al final de la parte publicada de *Ser y tiempo* se dice que la lucha en torno al ser tiene que ser primero reavivada, pero que esta reavivación está necesitada aún de pertrechos: «La presente investigación se halla tan sólo *en camino* hacia tal meta» (SuZ 437; tr. 470). Veinte años más tarde escribe Heidegger que esas frases tienen todavía valor. «También en los días venideros seguiremos en camino, andariegos en la vecindad del ser» (PL 93: tr. *Hum*, 42 s.).

El camino que Heidegger intenta emprender es un camino en la vecindad del ser. El ser es el tema de la forma clásica del pensar occidental, de la metafísica. El pensar de Heidegger, como camino en la vecindad del ser, sólo quiere ser el intento de transitar el camino del pensar occidental. Al emprender este camino, Heidegger cree haber hecho necesariamente la experiencia de que jamás la

metafísica ha diferenciado-y-decidido * su pregunta, la pregunta por el ser y de que, por esto, el pensar occidental tampoco ha llegado nunca a tocar su fondo propio, su fundamento. Lo que hay que hacer es buscar este fundamento, presintiendo, encontrando y roturando originariamente un campo que en razón del predominio de la metafísica tuvo que quedar ignoto (Hw 194; tr. 175). El camino que, emprendido por el pensar occidental, va más allá de éste, es el camino de vuelta a su fundamento impensado. El camino emprendido por Heidegger saca su fuerza de convicción del hecho de que no debe hacer hacer otra cosa que llevar al lenguaje, de forma controlable, las presuposiciones impremeditadas del pensar hasta ahora existente.

Que el pensar occidental pueda ser considerado como un camino presupone que haya que entender al pensar, en general, como camino. Según la concepción de Heidegger, cada fase de la metafísica muestra de hecho el tramo de un camino, «que el destino del ser traza en impetuosas épocas de la verdad sobre lo ente» (Hw 193; tr. 175). Pero el camino de esta verdad se inserta en el omniabarcante acontecer del sentido y de la verdad que entraña el pensar occidental, así como todo pensar. El camino occidental se entronca en ese «movimiento» consistente en dejar libres los caminos, ese movimiento en el cual, y sólo en el cual, pueden darse caminos. Heidegger recuerda que la palabra rectora del pensamiento poetizante de Lao-Tse, la palabra Tao, significa propiamente «camino». «Quizá en la palabra "camino", Tao, se oculta el misterio de todos los misterios del decir pensante, en caso de que nosotros dejemos retornar estos nombres a lo informulado de ellos y estemos capacitados para este dejar... Todo es camino.» (Sp 198).

De qué modo aquellos que, yendo por caminos diversos, puedan hablar entre sí; de qué modo, por caso, pueda hacerse viable el «inevitable diálogo» del mundo occidental con el de Extremo Oriente (VA 47), es una pregunta sobre la cual no se puede dicidir antes de ponerse en camino. Primero tiene que ser clarificada en general

* Orig.: *ausgetragen*. Según comunicación personal del autor, *Ereignis* («acaecimiento propicio») y *Austrag* («diferencia decisiva») son la localización y desocultamiento heideggerianos de lo no dicho, pero señalizado, en la metafísica mediante *Identität* y *Differenz*. De ahí mi versión de *austragen*, que pretende recoger además la resonancia del «fallo» o «sanción» jurídicos (la decisión que di-fiere, que da a cada parte lo suyo). *(N. del T.)*

esta pregunta, en cuanto pregunta, en el curso de un intento por establecer tal diálogo. Las notas de Heidegger: *Aus einem Gespräch von der Sprache (A partir de un diálogo sobre el lenguaje)*, notas tomadas del diálogo con un huésped japonés, dejan ver con nitidez la dificultad de tal diálogo (Sp 83 s.).

La tarea de una introducción en el pensar de Martin Heidegger puede consistir solamente en plantar algunas señales que hagan visibles algunos trechos y recodos del camino emprendido por Heidegger. La introducción tiene que comprender en cada caso las tentativas del pensar de Heidegger como pasos sobre un camino, familiarizando así al lector, de forma primeriza y preliminar, con los caminos vecinales y las sendas perdidas del bosque: con todos esos caminos, en sí diversos, que Heidegger transitó. Tal introducción tiene que renunciar de antemano a comunicar resultados del pensar de Heidegger o a poner sobre *un solo* plano sus trabajos, queriendo ensamblarlos así en un todo concluso en sí mismo. Y no es que tenga que renunciar a un tal intento porque éste no haya sido efectuado todavía, y menos aún quepa hacerlo en una «introducción», sino porque tal intento es en general inadecuado al camino del pensar de Heidegger y no puede hacer otra cosa que desfigurarlo, encubriendo lo más propio del objetivo de Heidegger.

La introducción debe ser un indicador del camino del pensar de Heidegger. Quizá pueda ésta aportar así su contribución a que este camino del pensar llegue a dar a quien lea los escritos de Heidegger la posibilidad de hacer camino propio. Pero para que esté en condiciones de rendir tal servicio, la introducción tiene que conducir al lector ante la pregunta absolutamente decisiva de si se dé o no el caso de que el pensar occidental haya tocado ya fondo, de si haya alcanzado el fundamento sobre el que ese pensar se alza y de si, a pesar de haber marcado la faz de la tierra mediante ciencia y técnica, haya sido capaz de relacionarse, a partir de lo que le es más propio, con lo más propio de otros grandes caminos del acontecer de la verdad. A aquellos a quienes les sea dado ver el pensar de Heidegger como posibilidad de un camino, este pensar puede impulsarlos a que emprendan ellos mismos el camino en el que desde siempre estaban emplazados, y a que lo tomen propiamente como camino. El camino emprendido por Heidegger se hace así, por su parte, indicador del camino que cada uno tiene que emprender por sí mismo.

Si éste es empero el caso, si cada uno tiene que emprender su

camino por sí mismo, una introducción no puede entonces pretender siquiera «llevar al camino del pensar de Heidegger»; y lo que desde luego no puede es enseñar las primeras instrucciones de uso de un pensar que quiera «situarse sobre el suelo del pensar de Heidegger» para ponerse a «pensar» allí «más cosas». Aquí no se trata del pensar *de Heidegger*, sino sólo de la tarea que él ha avistado. Y nunca puede el camino de uno ser sin más camino de otro, aunque sólo sea porque los puntos de partida son diversos. Pero si el provenir es distinto, también tiene que serlo el advenir *, pues éste no es sino el provenir propia y justamente asumido. Quien tome el camino de Heidegger por suelo ya disponible en el que situarse ha dejado que se le escape en todo caso tal camino como camino de un *pensador*. Un pensador que esté él mismo en camino no tiene que servir de intermediario de doctrinas que no haya más que aceptar y propagar. En el prólogo de los *Vorträgen und Aufsätzen (Ensayos y conferencias)* dice Heidegger que él, en cuanto autor que transita los caminos del pensar, puede «cuando la ocasión propicia adviene, a lo más apuntar e indicar *[weisen]*, sin ser él mismo un sabio *[Weiser]* en el sentido de σόφος». No tiene nada que expresar ni que comunicar; ni siquiera le está permitida la pretensión de incitar, «porque los incitados por su saber están ya seguros de él». En el mejor de los casos, Heidegger puede llevar al lector al camino por el que él ha avanzado ya un trecho, provocando en cuanto *auctor* un *augere*, un «dejar crecer».

También y en todo caso se entiende mal el pensar de Heidegger cuando se lo toma como el camino de lo nuevo, como lo más moderno de lo moderno. Lo peculiar de un estar en camino acorde con el pensar estriba justamente en poner de relieve aquello que, en cuanto olvidado, entraña todo pensar. De este modo, tal estar en camino no aporta nada nuevo, ni es nunca un paso adelante hacia

* Orig.: *Zukunft*. La versión usual: «futuro», tiene resonancias metafísicas estáticas, en cuanto forma verbal de «ser» (a pesar de que su raíz: «fu», conecte con *physis* y el ig. *bhu**-). Por ello, y para guardar el paralelismo con *Herkunft* («provenir»), se ha vertido «advenir», emparentándolo con «advenimiento» y «adviento». Otra versión posible: «porvenir», tiene el inconveniente (igual que «futuro») de esperar lo venidero *desde* el presente, *desde* el ser, en lugar de atender al *terminus ad quem* (como indican los prefijos *zu* y *ad*). Como en los demás casos en los que ha sido preciso forzar al idioma (sin llegar al extremo definido por K. Okakura respecto a trads. de Heidegger: «Una traducción es siempre una violación», porque el idioma tiene que dejarse que lo fuercen), mantenemos la vers. normal (: «porvenir») cuando el término no es usado con relevancia filosófica. *(N. del T.)*

algo todavía en ningún caso sido. Más bien hay en este pensar el paso hacia atrás, el regreso a lo sido, a lo impensado del provenir: camino hacia el advenir. Este camino hacia atrás, el retorno que demora allí donde estamos ya de siempre, es desde luego aquello de más peso, aquello que es infinitamente de más peso y dificultad «que las premiosas rutas de la conciencia científico-técnica hacedora de progreso» (Sp 190). Como el pensar de tipo esencial recorre un camino peculiar, se hurta a la atención científica, dedicada en cada caso a los resultados y progresos más nuevos de la investigación, así como a los husmeos periodísticos sobre lo que en ese momento es moderno y aun lo más moderno. Aquellos que *entienden* el pensamiento de un pensador no son nunca los «que se ocupan en seguida del último pensamiento ocurrido porque éste sea algo moderno; éstos son gente sin base que sólo se nutren de lo que en cada caso es moderno; quienes entienden propiamente son siempre aquellos que vienen de lejos, desde fondo y suelo propios, y que aportan consigo mucho para transformar mucho». Los primeros adeptos, dice Heidegger con Nietzsche, «nada prueban *contra* una doctrina». (N I, 404.)

Un camino del pensar se hurta siempre, también, a la curiosidad de aquellos que quieren saber de qué han ido las cosas. Y en ello estriba el peligro mayor que amenaza a esta introducción que, aunque intenta comprender los trabajos de Heidegger como pasos por un camino del pensar, a fin de que el pensar de Heidegger pueda impulsar al lector a ir él mismo por el camino del pensar, podría ser tomada como ensayo de exposición histórica *, de «explicación» de la «evolución» del pensar de Heidegger. Dejando enteramente aparte el hecho de que una tal exposición es imposible, ya que esta introducción no dispone de fuentes y materiales suficientes para llevarlo a efecto, tampoco se propone aquí como meta, en general, representar el pensar de Heidegger como algo concluso, depositándolo así en lo pasado y sirviéndose de él, a lo más, para discutir si el futuro le reservará alguna oportunidad; ello supondría en todo caso considerar ese pensar como algo listo y acabado. «La voluntad de saber y la

* «Histórico» (y formas conectadas) es siempre la vers. para *historisch*: modo de narrar lo temporal externamente, al estilo de las ciencias positivas. En cambio, «historia acontecida» o «acontecer histórico» corresponden a *Geschichte*: lo sucedido por, y como, un sino *(Geschick)*. *(N. del T.)*

avidez de explicaciones», dice Heidegger, «jamás nos llevan a una pregunta pensante. Querer saber es ya constantemente la solapada arrogancia de una autoconciencia que apela a una razón, inventada por ella misma, y a la razonabilidad de ésta. El *querer* saber no *quiere* aguardar a lo digno de ser pensado» (Sp 100).

Ciertamente, aquí no se va a decir nada históricamente incorrecto, es decir, no se van a aumentar las muchas cosas históricamente incorrectas que se han propalado sobre Heidegger. Pero la meta de esta introducción no es la exposición histórica, puntual y detallada, que hace profesión de corrección en sus datos, sino la conducción a la pregunta de si la manera con que Heidegger se hace cargo del pensar occidental viene exigida por este pensar o no. La meditación sobre tal pregunta debe estar atenta a la contribución que la tentativa pensante de Heidegger haya hecho a la tarea de comprender nuestra historia acontecida de un modo tal que seamos capaces de soportar la prueba de ésta. Ya se hable a este respecto de la relación de Heidegger con Dilthey o Husserl, con los griegos o con el cristianismo, lo que importa aquí no es, de nuevo, el problema de si Heidegger interpreta a Dilthey «de modo históricamente correcto», o de si hace justicia a Dilthey o a Husserl, a los griegos o al cristianismo. Lo único que hay que mostrar es cómo Heidegger lleva en cada caso a la tradición al camino de su pensar, y cómo la tradición le llama por el camino de su pensar. La pregunta de si Heidegger hace «justicia» a la tradición es lícita, pero la respuesta cae fuera de lo que esta introducción se propone.

Por último, esta introducción tiene que mantener apartada del pensar de Heidegger la avidez de un escoger que busque en seguida respuestas últimas a las cuestiones del saber o de la fe, de un escoger al que la inquietud y penuria de nuestro tiempo no hacen sino empujar de manera harto fácil y apresurada. Ciertamente, el camino del pensar de Heidegger está marcado por opciones ante cuestiones últimas, marcado por virajes de lenta maduración y por bruscos giros repentinos. Por eso cabe preguntarse, por ejemplo, por la relación del primer Heidegger con la teología cristiana o por la del último Heidegger con la *theologia* mítico-poetizante de Hölderlin, por las posiciones políticas de Heidegger y por su intento de comprender lo que hoy acontece a nivel histórico mundial. Quizá quepa preguntarse por los rasgos «gnósticos» de *Ser y tiempo* y por el intento posterior de regresar a un tiempo primerizo, en el que el «mundo» es

todavía «suelo natal» * y el pensar se alza en la cercanía del mito y del decir poetizante. Cabe incluso preguntarse por la relación que el pensar de Heidegger mantiene con fenómenos contemporáneos del tipo de la teología «dialéctica» o de la filosofía de la existencia. Con cuestiones de este tipo se suele valorar en general la relación de Heidegger con ello, como si se tratase de una respuesta a las preguntas últimas del pensar o de la fe. Aquí nos limitamos a dejar planteada la pregunta de si tales cuestiones convienen a aquella pregunta omnidecisiva ante la que el camino del pensar de Heidegger está emplazado **. De todas formas, en esta introducción se han dejado de lado cuestiones del tipo citado, pues ellas sólo podrán, en general, llegar a ser planteadas de modo correcto cuando quienes preguntan hayan llegado ante lo que hay que pensar, ante aquello hacia lo cual se encamina Heidegger. Cuando el pensar heideggeriano es remitido a corrientes históricas coetáneas o actuales, ese establecimiento de referencias dice sólo, las más de las veces, algo que más bien pertenece al orden de lo deseado, querido u opinado por quienes llaman la atención sobre esas referencias. Por eso haremos bien si nos negamos a situar precipitadamente a Heidegger en contextos actuales, cualesquiera que éstos sean, y nos abrimos en cambio a la tarea de inteligir en qué sentido sea su pensar extraño a nuestro tiempo y cómo se dé a ver tal extrañeza bajo temas hoy actuales. No es posible franquear precipitadamente este carácter de lejanía, porque éste tiene primero que ser hendido aún en su entera profundidad.

---

* Orig.: *Heimat*. Evitamos, desde luego, la tr. usual: «patria». Y ello, no sólo por sus desagradables resonancias políticas, sino porque *Heimat* remite a *Heim*, el hogar, y se ciñe al entorno en que se ha nacido y crecido, sin identificarse con el Estado-Nación, la *Vaterland* («tierra del padre», «patria»). La versión «patria chica», aparte de recordar a la zarzuela de Chapí, implica una minimización frente a la patria «grande», que ni en el Heidegger que se negó a ser catedrático en Berlín ni en el uso normal de la lengua alemana ha lugar. *(N. del T.)*

** Orig.: *gestellt*. He vertido *stellen* por «emplazar», procurando ser fiel a los giros en torno a «plaza» a través de las proteicas transformaciones en alemán de *stell-*, dejando «poner» para *setzen*. En este último caso se trata de la palabra clave de la metafísica moderna (idealismo alemán, que opera desde un centro: el *sujeto* que pone). *Stellen* corresponde más bien al último viraje de la metafísica: el nihilismo de y tras Nietzsche, que sitúa las cosas no ya como objetos frente a un sujeto, sino como lo consistente, lo existente en plaza *(Bestand)*, en el seno de una red, de una «estructura de emplazamiento» *(Gestell)*. La tr. de Olasagasti: «imposición», me parece impropia, porque aquí ya Nadie impone Nada, y porque se trata de un tinglado, de una armazón, no de una acción [han desaparecido tanto el Hacedor (Dios, Hombre) como el Actor, porque no hay «original» que recitar]. *(N. del T.)*

En lo concerniente a las respuestas a cuestiones últimas del saber o de la fe, Heidegger protesta expresamente contra la idea de someter el pensar a la «arrogante pretensión» de querer «saber la solución del enigma y de aportar la salvación». El mismo, como «perpetuo aprendiz», sólo quiere poner a prueba al pensar existente hasta entonces atendiendo a lo en él impensado, con el fin de poder descubrir quizá, a su manera, la localidad de la verdad del ser en cuanto localidad de un edificar y habitar futuros. «Sin embargo, sólo podemos preparar, edificando, el habitar en aquella localidad. Si acaso, a un tal edificar le está permitido meditar ya sobre la erección de la casa para el dios y de los lugares donde habiten los mortales. Ese edificar tiene que contentarse con trabajar en el trazado del *camino...*» *Sobre la cuestión del ser* (26,41 s.; tr. 45,72).

A cuán poco llega la manera habitual de «ocuparse» de Heidegger al ámbito de la pregunta de este pensador se muestra inequívocamente en el hecho de que ese tipo de ocupación no es capaz de dejar en paz a Heidegger, ni le deja seguir en libertad su camino. Lo primero que debe exigirse a aquél que quiera «entender» a Heidegger es que no eche mano de respuestas últimas ni quiera juzgar y enjuiciar precipitadamente, sino que escuche primero, para empezar, aquella sola pregunta que Heidegger piensa a fondo. Tal escuchar no produce aumento de saber, ni tampoco se aferra a una sola respuesta a las preguntas últimas. Pero bien podría ser que el propio pensar, imperceptiblemente, girara así sobre su base. El escuchar sereno, que nada espera ni nada quiere para sí pero que está dispuesto a someterse a interpelación y transformación, es quizá el único capaz de experienciar* aquello que hay que pensar, aquello gracias a lo cual el pensar de Heidegger es llamado a su camino.

La presente introducción desearía ser un indicador de este camino, y de hecho sólo debe ser un indicador que pueda servirle de

* Orig.: *erfahren*. Verter el término por «experimentar» sería quizá más *lógico y correcto*, pero traicionaría el sentir de Heidegger, y aun del uso vulgar en alemán. «Esperimentar» tiene a veces regusto científico y, siempre, valor *pasivo* (experimentar es *tener* la experiencia de algo, en vez de *hacer* la experiencia de algo, como pide ya el último Kant). Hay que advertir igualmente que la palabra alemana es de más amplio espectro que el término correspondiente castellano, englobando en su uso todo «percatarse» o «darse cuenta de», «parar mientes en» (versiones que delatan la torsión *metafísica* de nuestro idioma, por la que se pierde el valor de actividad, de «elevar a claridad»). El *locus classicus* de una interpretación de *erfahren* cercana a la heideggeriana (aunque para el de Messkirch, teñida aún de subjetivismo) se halla en la *Introducción* a la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel. *(N. del T.)*

orientación a aquel que busque un camino, pero que es dejado atrás por quien está ya él mismo de camino. A uno, esta introducción puede quizá dejarle ver, de manera provisional, el camino de Heidegger como posibilidad para emprender un camino propio; al otro, en cambio, quizá pueda acercarlo un poco más a la decisión de no hacer ese camino. Sea como fuere, esta introducción en el pensar de Martin Heidegger se contentaría con arrojar un poco de luz, en vista del entero camino del pensar heideggeriano, sobre lo que Heidegger, en diálogo con un huésped japonés, formuló una vez respecto a un trecho bien determinado del camino: «Nunca he hecho otra cosa que seguir un rastro impreciso del camino; pero he sido fiel a él. El rastro era una promesa, casi imperceptible, que anunciaba una liberación hacia lo libre; tan pronto oscuro y confuso, tan pronto fulminante como un súbito atisbo que luego se volvía a hurtar, durante largo tiempo, a toda tentativa de decirlo.» (Sp 137).

I

ACCESO A LA METAFISICA

El pensar de Martin Heidegger se inflama al contacto de una pregunta que es, de forma exclusiva y única, la pregunta rectora de la metafísica occidental: τὶ τό ὄν. ¿Qué es el ente, lo ente en su ser? Captar en su ser al ente *en cuanto* ente es la tarea de la «ciencia primera», de la metafísica. Y a esta tarea se refieren las palabras de Aristóteles: «El ente se dice de muchas maneras»[1].

[1] Aristóteles, libros IV, VI y VII de la *Metafísica*, entre otros; cf. especialmente *Met*. E 2. 1026a 33-b2. <En el semestre de verano de 1931 estudia Heidegger *Met*.θ (discusión-y-localización de δύναμις y ἐνέργεια) dentro del curso *Interpretationen aus der antiken Philosophie*, y analiza en la introducción el modo en que Aristóteles toma a su cargo la tarea de explicitar las muchas maneras de decir el ente: mientras que Parménides pensaba el ser como lo uno, Platón introdujo la nada en el ser; este asumir lo negativo, lo no ente en lo ente, conllevó la necesidad del despliegue múltiple de lo uno en lo mucho. Aristóteles volvió a dar un paso decisivo en la gigantomaquia en torno al ser al pensar la unidad de éste como unidad de analogía, y al intentar hacer ver la necesidad ínsita en la articulación de la multiplicidad del ser (cf. también *SuZ* 3; tr. 12). En una conferencia del año 1955, Heidegger tradujo, en virtud de una transformación de la problemática, la frase: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς del siguiente modo: «El ser-que-es viene de muchas maneras a comparecencia» *¿Qué es eso de la Filosofía?* (46; tr. 68)*.> [No es dable imaginarse la relación de Heidegger con Aristóteles como si ésta hubiera sido un continuo meditar sobre la metafísica aristotélica, y así conducido a la cuestión del ser. Sólo la ruptura con la orientación metafísica y la exégesis de la experiencia fáctica de la vida hicieron posible —desde 1921— la renovación de la pregunta de Lutero sobre el modo en que Aristóteles sea el maestro de Occidente (de manera tal que *Ser y tiempo* pudo ir creciendo a partir de una

* En las notas figura entre angulatus lo suprimido en la 3.ª ed. alemana, y entre corchetes lo añadido en ésta. *(N. del T.)*

Estas palabras figuran como lema en la disertación de Franz Brentano, profesor de Edmund Husserl. El título de la disertación es: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles (Sobre el significado múltiple del ente según Aristóteles)* (Friburgo de Brisgovia, 1862), que desarrolla con todo detalle el modo en que Aristóteles intenta captar la posibilidad múltiple de decir el ente y el modo en que distingue entre el ὄν κατὰ συμβεβηκός (lo contingente, *ens per accidens*), el ὄν ὡς ἀληθὲς (el ente en el sentido de lo verdadero, *ens tanquam verum*), el ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργεία (el ente según la capacidad y el ente según la realidad efectiva) y el ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν (el ente que, una vez más, se dice de muchas maneras; a saber, según la multiplicidad de las categorías). Al estudiar Hiedegger este escrito en sus últimos años de enseñanza en el instituto de bachillerato, en el verano de 1907, fue tocado, como él mismo relata, por la pregunta que va a ser rectora de su pensamiento: la pregunta por el ser; de este modo es llevado al camino de su pensar (Sp 92 s.).

En su disertación: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritischpositiver Beitrag zur Logik (Sobre la doctrina del juicio en el psicologismo. Una contribución positivo-crítica a la lógica)*, pregunta Heidegger por una determinada manera de ser, por el *ens tanquam verum*, el ser en tanto que ser verdadero, o sentido. Heidegger capta la realidad efectiva de lo lógico como *sentido*, como lo que *tiene validez*. El juicio es, en cuanto realidad efectiva *lógica*, sentido: algo que tiene validez. Sólo por su carácter de sentido puede el juicio no tener sentido o ser un contrasentido. El sentido vale para el objeto cuando éste viene determinado, «de-terminado» * por su sentido de significación, o sea cuando es conocido y convertido en objeto «verdadero». Esta determinación del objeto acontece en el juicio: todo juicio, en la medida en que es verdadero, supone un conocimiento, «y todo conocimiento es siempre un juicio» (98). El sentido puede valer para un objeto porque el objeto, el *ens*, puede hallarse en el modo de realidad efectiva del *verum*. «El viejo concepto de verdad: *adaequatio*

---

interpretación de la antropología agustiniana, remitiendo los fundamentos de ésta a la ontología de Aristóteles, *SuZ* 199; tr. 219, n. 2). Cf. *supra* pp. 342 s., y además Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*. Padua, 1984. Sobre el enfoque de Heidegger en esa época, cf. su informe a Natorp y Misch de 1922: *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*. Ed. de H. V. Lessing. DILTHEY-JAHRBUCH 6 (1989). 235-274. Cf. también nota 70.]

* Orig.: *bestimmt, determiniert.*

rei et intellectus, es susceptible de ser elevado a lo lógico puro si se comprende *res* como objeto, e *intellectus* como contenido de significación con función determinante» (99).

Por medio de esta disertación, el joven Heidegger interviene en la «polémica sobre el psicologismo» de su época, con el deseo de contribuir a que se reconozca que la realidad efectiva* lógica es radicalmente distinta a la realidad efectiva psíquica. En esta obra, Heidegger no critica al psicologismo porque éste tenga una idea *errónea* del objeto de la logica, sino porque no tiene ni idea de él (87). El psicologismo no tiene idea del objeto de la lógica porque lo busca en lo psíquico, queriendo captarlo genéticamente en lo psíquico, sin distinguir así, o por lo menos sin distinguir con suficiente precisión, entre lo lógico y lo psíquico. En cuanto que la realidad efectiva de lo psíquico es una actividad que transcurre en el tiempo, «todo aquello que tiene el carácter de transcurso temporalmente: del ser activo» permanece extraño «necesariamente al ámbito de la pura lógica» (90). La realidad efectiva de lo lógico: el sentido, «es un fenómeno 'estático', situado más allá de todo desarrollo y cambio; algo que no *deviene,* pues, ni surge *de* otra cosa, sino que tiene valor; algo que puede ser "comprendido" por el sujeto que juzga, pero que jamás puede ser alterado por este comprender» (102).

¿Cabe demostrar, contra el psicologismo, que junto a lo psíquico se da también lo lógico como realidad efectiva enteramente distinta? A propósito de esta pregunta señala Heidegger fundamentalmente que el ente —lo «objetual» o lo «efectivamente-real»— no puede «*de*-mostrarse en cuanto tal, sino en todo caso solamente darse *a* mostrar» (90). El sentido, en cuanto *una* de las maneras de realidad efectiva, no puede deducirse ya de algo superior, genérico; la pregunta por el sentido del sentido no puede ir más allá de una descripción y de una perífrasis más precisas. «Quizá estemos aquí ante algo último e irreductible, con respecto a lo cual no cabe ya mayor esclarecimiento, de modo que cualquier otra pregunta en esta dirección está necesariamente fuera de lugar» (95). El problema de cómo el modo de realidad efectiva del sentido: el *verum,* venga

---

* *Wirklichkeit.* El término remite a *wirken* («obrar»). A lo meramente «real» (*reales*; «realidad» como *Realität, realitas*: lo propio de una cosa *(res)*, por lo que cabe hablar *(reor)* sobre ella —de ahí «reo»—) le falta para ser «realmente efectivo», *wirklich,* irradiar acción, tener «efecto» *(Wirkung)*: ser en efecto (ya en Leibniz es la mónada un «ser capaz de acción»). *(N. del T.)*

desgajado del ser del ente remite a la tarea última y suprema de la filosofía: articular «el ámbito de 'ser' en sus diversas maneras de realidad efectiva» (108).

En su escrito de habilitación: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*[2] *(La doctrina de las categorías y de la significación de Duns Scoto)* profundiza Heidegger en la pregunta por el lugar que el modo de realidad efectiva del sentido ocupa dentro del ámbito total de lo ente, y lo hace reflexionando sobre «el hecho de que significado y sentido estén adheridos a las palabras y a los plexos de palabras (frases)» (108). Por estrecho que pueda ser el nexo entre frase y sentido, palabra y significado, unos y otros pertenecen —como Heidegger pone claramente de relieve— a ámbitos distintos de realidad efectiva. El sentido y los «elementos constitutivos» que se encuentran en él, los significados, forman un «mundo propio frente al ente real y guardan su realidad efectiva propia incluso cuando son expresados por el lenguaje» (208 s. 111). La recíproca incidencia de los dos ámbitos separados: el del significado y el de la palabra, viene captada por el concepto de signo. Las formas lingüísticas son signos de los significados, del sentido; sentido y significado son entonces, a su vez, «signos» de los objetos, para los cuales tienen validez. Las formas lingüísticas, en cuanto formas cargadas de significado y sentido, son signos de una clase peculiar: como dice Husserl, no son signos indicativos, sino signos *significativos*. Son «expresiones» (114, 118). Significación —signo— expresión: con estos conceptos busca el joven Heidegger captar la unidad y diferencialidad de sentido y lenguaje.

Ahora bien, el lenguaje muestra un orden «gramaticalmente» captable, indicado por las partes de la oración: nombre, pronombre,

---

[2] Heidegger se refiere al tratado *De modis significandi*, atribuido todavía entonces a Duns Scoto. Martin Grabmann mostraría posteriormente que el autor era Tomás de Erfurt. [Heidegger había deseado hacer la habilitación sobre el concepto de número; dado que debía tenérsele en cuenta respecto a una cátedra vacante —según el Concordato entonces vigente— tuvo que elaborar precipitadamente la nueva temática. Junto con la orientación a la tradición escotista se dio, ya desde el inicio, una estrecha relación con la mística, sobre todo del Maestro Eckhart. Heidegger había acumulado ya materiales en el invierno de 1919/20 para el curso sobre *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Los cimientos filosóficos de la mística medieval)*; a causa del exceso de trabajo se vería luego obligado a suspender este segundo curso del semestre. Cf. al respecto mi ensayo *Sein und Nichts. Mystische Elemente bei Heidegger und Celan*. En: *Zu dir hin. Ueber mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan*. Ed. de Wolfgang Boehme. Frankfurt/M. 1987, 270 s.]

verbo, etc. Estas partes de la oración reproducen los respectos determinados que tienen que ver con la significación. Su carácter específico está basado en las determinidades formales del significado, en los *modi significandi*. En estos *modi* yace la «forma posible de ordenación de los plexos concretos de significación» (144 s.). Las formas de significación tienen que ser formas para una materia; esta materia es el *ens,* la objetividad en general. Las formas de significación están basadas en las posibles determinadades formales del objeto: e.d. los *modi significandi* se basan en los *modi essendi* (134, 31). Pero el objeto tiene que ser conocido, tiene que ser objeto del conocimiento y, por consiguiente, tiene que estar en un *modus intelligendi* para que los *modi significandi* puedan captarse aquí a partir de los *modi essendi*. Sólo a través del *modus intelligendi* puede el *modus essendi* determinar al *modus significandi* (136 s.). Determinidad del objeto *(modus essendi),* determinidad de la cognitividad del objeto *(modus intelligendi)* y determinidad del significado *(modus significandi)* se corresponden entre sí. Las partes de la oración en el lenguaje están, según esto, constituidas por los modos del significado. Al poner de relieve los *modi significandi,* la doctrina del significado dibuja el modelo de una gramática apriorística en cuyo marco puedan acomodarse todas las gramáticas históricamente dadas. Heidegger intenta dar validez a la idea, ya defendida por Husserl, de una «gramática pura» (149) al apropiarse, bajo una forma nueva, de la gramática especultiva del tratado medieval *De modis significandi.*

La pregunta por el modo de copertenencia entre objeto, sentido o significado y el signo significativo del lenguaje conduce a los problemas últimos y supremos de la «doctrina de las categorías». Esta pregunta por el *ens,* por el ser del ente, y determina al *ens* como «categoría de las categorías», como objetualidad. El *ens,* en cuanto objetualidad, es algo «último» y «supremo», «más allá del cual no cabe ya seguir preguntando». Su carácter de ultimidad se hace valer en los trascendentales, en esas determinaciones supremas y últimas del objeto que no tienen ya sobre ellas ningún género más, y de las cuales nada más puede ser «enunciado». Estos trascendentales —*unum, verum, bonum*— son «convertibles» (24 s.) con lo *ens*. En su escrito de habilitación, Heidegger muestra cómo por medio de la especificación del significado del *unum* y del *verum* es posible obtener los distintos ámbitos de lo matemático, lo físico, lo psíquico, lo metafísico y lo lógico (105).

La doctrina de las categorías asume la tarea de delimitar «los distintos ámbitos del objeto en zonas categorialmente irreductibles entre sí», y la de relacionar después «las zonas escindidas» con «la esfera categorial última de lo objetual (los trascendentales)», concatenándolas de esta manera (229 s.). Ahora bien, sólo como objeto *conocido* cabe captar categorialmente al objeto. «La categoría es la determinación más universal del objeto. Objeto y objetualidad, en cuanto tales, son cosas que sólo tienen sentido *para* un sujeto. En éste, por medio del juicio, se edifica la objetividad *. Por tanto, si se quiere comprender decididamente a la categoría como determinidad del *objeto*, tendrá que ser referida esencialmente al plano de edificación de la objetualidad. Que tanto en Aristóteles como en Kant aparezca el problema de las categorías en una cierta conexión con la predicación, es decir, con el juicio, no es tampoco 'algo casual', sino que tiene su fundamentación en el núcleo más íntimo de aquel problema» (232). El problema de las categorías tiene que ser situado dentro del problema del juicio (del conocimiento) y del sujeto. El pensar moderno, «crítico», exige de forma más decidida que el pensar medieval el regreso a la esfera del problema de la subjetividad. La doctrina de las categorías se convierte de este modo en teoría general de la ciencia, en esa teoría de los diversos tipos de formación de juicios que fundamenta en principio todo el quehacer de las ciencias particulares. Puesto que el problema del juicio viene a situarse en primer plano, la «teoría del sentido teorético» puede llevar también el nombre de «lógica». La «lógica», en este sentido más amplio, incluye en sí «la doctrina de los elementos constitutivos del sentido *(doctrina de la significación)*, la doctrina de la estructura de significación *(doctrina del juicio)* y la doctrina de las diferenciaciones estructurales y de sus formas sistemáticas *(doctrina de la ciencia)*» (160). En cuanto metafísica *crítica*, la metafísica es, entonces, lógica o, con un giro objetivo, una doctrina de las categorías expresamente situada en el problema del juicio y del sujeto.

---

* Orig.: *Objektivität*. Cuando la distinción es relevante filosóficamente, vierto «objeto», «objetualidad» y «objetual» (*Gegenstand, Gegenständlichkeit* y *gegenständlich*, resp.), y «Objeto», «objetividad» y «objetivo» (*Objekt, Objektivität* y *objektiv*, resp.). El matiz pasivo o activo en cada caso (repárese en «actual/activo», «vital/vivo») intenta distinguir entre lo que se limita a estar frente a un sujeto (lo «objetual», *gegenständlich*) y lo que es producto *lógico* del propio sujeto (lo «objetivo», *objektiv*); entre lo que *nos* encontramos en cada caso y lo elevado a ciencia. La distinción ha sido ya propuesta —para el caso de Hegel— por J. M. Ripalda. *(N. del T.)*

En el capítulo final, añadido posteriormente por Heidegger a su escrito de habilitación, viene tratado una vez más, y a fondo, el problema de las categorías. El problema del conocimiento —la pregunta por el modo en que el sentido en general pueda valer para los objetos— recibe, en esta perspectiva última, una «terminación metafísica» (232). De ninguna manera, dice Heidegger, está permitido reducir las categorías a meras funciones mentales, ni en modo alguno le está permitido a la filosofía limitarse a apuntar la multiplicidad estructural de lo solamente lógico. El filosofar «trascendental», que tiene que ser llevado más allá de la oposición entre realismo e idealismo, parte precisamente de la idea de que todo conocer es un conocer *objetos* (233). Por eso no cabe limitar el sentido lógico a la pregunta por sus estructuras, sino que también su «significado óntico» tiene que convertirse en problema. «Sólo entonces será posible responder satisfactoriamente al problema de en qué medida el sentido "irreal", "trascendente" nos garantice la realidad efectiva y la objetualidad verdaderas» (236). La pregunta por el modo de realidad efectiva de lo lógico conduce a una conexión «translógica». «La filosofía», dice Heidegger, «no puede prescindir a la larga de su óptica propia, la *metafísica*». Una interpretación «metafísico-teológica» atribuye el sentido a la conciencia como algo originariamente propio de ella. La conciencia es aprehendida así como «espíritu viviente» y el espíritu viene referido a su «origen metafísico», a partir del cual únicamente puede ser el «ser» un «ser verdadero». Se viene así a pensar, de una manera nueva, aquello que la Edad Media conocía como «protorrelación trascendente del alma con Dios» (235 s., 239 s.).

Si la conciencia viene captada como espíritu viviente, no cabe considerar entonces al «sujeto epistemológico» como algo que apunte «al sentido más significativamente metafísico del espíritu, y menos aún, a la plenitud de su contenido».

El espíritu viviente es, de acuerdo con su esencia, espíritu *histórico*. «La historia acontecida y su interpretación teleológico-filosófico-cultural tiene que convertirse en elemento determinante de la significación del problema de las categorías...» (237 s.). A partir de los más altos problemas metafísicos, la mirada se abre ahora a la historia acontecida. Ciertamente, si Heidegger incluye aún a la historia acontecida en la sistemática filosófica lo hace de modo que, en cuanto configuración de valores, quede ordenada al tiempo y al

cambio; pero la legitimación de valores, cosa que corre a cargo de la filosofía, es del orden de la eternidad y de la absolutez (240). En base a esta diferenciación puede Heidegger cultivar la historia acontecida de la filosofía como «historia acontecida de los problemas», o sea, en vista de los mismos problemas, que siempre retornan. Al principio de su trabajo de habilitación, Heidegger dice claramente que, debido «a la constancia de la naturaleza humana», los problemas filosóficos se van repitiendo a lo largo de la historia acontecida; el tiempo, en cuanto categoría «histórica», queda «como desconectado» por lo que hace a la historia acontecida de los problemas (4 s.).

Cuando el espíritu llega a comprender su historia acontecida, sublima la configuración de valores en la legitimación de valores, de orden conceptual, ganando entonces «un medio, continuamente en crecimiento, de comprensión viviente del espíritu absoluto de Dios» (238). La esencia de Dios es aquí pensada desde el punto de vista de una eternidad contrapuesta al carácter temporal del mundo (240). Unas palabras del maestro Eckhart, puestas por Heidegger como lema de su conferencia de habilitación *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (El concepto de tiempo en la ciencia histórica)*, piensan esta diferenciación entre tiempo y eternidad: «Tiempo es aquello que se muda y multiplica; la eternidad se atiene a su simplicidad.»

La pregunta por las muchas maneras de decir el ser y por la diferenciación y articulación de los ámbitos de la realidad efectiva, tal como quedaba apuntada dentro de la pregunta por la naturaleza específica del *verum*, es resuelta en los primeros trabajos de Heidegger mediante una interpretación metafísico-teleológica de la conciencia a la que corresponde una interpretación teleológica y filosófico-cultural de la historia acontecida. Parece pues que, una vez más, cabe dar satisfacción a la pregunta por la unidad del ser dentro de su múltiple decibilidad mediante posiciones de tipo metafísico, que alcanzan su fundamentación última gracias a una teología especulativa [3].

[3] En su trabajo de habilitación promete Heidegger investigaciones más completas sobre la pregunta —que había quedado abierta— por el ser, el valor y la negación (237 n.). Igualmente hace notar que es la diferenciación entre configuración y legitimidad de valores la primera que permite fijar desde el punto de vista de una teoría de la ciencia el concepto de *philosophia perennis*, así como que se acometa la solución del problema de una consideración de la teología católica desde un tal punto de vista (240 n.). [Cf. sin embargo 307 s., y al respecto: *Das Mass des Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis*. Ed. de C. Ochwadt y E. Tecklenborg. Hannover

A través de una elaboración personal de los problemas, Heidegger intenta apropiarse, de un modo nuevo, de lo pensado en la metafísica occidental. Hace suya la pregunta aristotélica por las múltiples maneras de decir el ser y se apropia del pensar medieval, y además con todas las tensiones que éste engendra en su seno. En el escrito de habilitación, promete no sólo una exposición completa de la lógica medieval, sino también una interpretación filosófica de la mística de Eckhart (16, 232 nota). La conclusión de este escrito hace referencia a Hegel: «La filosofía del espíritu viviente, del amor rico en obras, de la intimidad con Dios en la adoración, filosofía de la que sólo ha cabido aquí apuntar las orientaciones más generales y, más en particular, una teoría de las categorías bajo la guía de sus tendencias fundamentales, tiene ante sí la gran tarea de llevar a cabo una controversia de principios con el sistema de una cosmovisión histórica que ha sido el más poderoso tanto en abundancia como en profundidad, en riqueza vivencial y en formación conceptual, en cuanto que ha asumido en sí todos los motivos fundamentales de la problemática filosófica anterior: *Hegel*» (24). El joven Heidegger se acerca a Hegel no tanto a partir del neohegelianismo —entonces incipiente— y sus posiciones metodológico-epistemológicas, cuanto a partir de la teología especulativa de la escuela de teología católica de Tubinga (Möhler, Kuhn, Staudenmaier).

Por lo que respecta a los afanes filosóficos de principios de nuestro siglo, el joven Heidegger cree poder encontrar una ayuda decisiva para su propio trabajo en la interpretación lógico-trascendental que de Kant se da en Marburgo y en la escuela alemana del suroeste. Rickert es el maestro; a él está dedicado su escrito de habilitación; «a él», dice Heidegger en el prólogo de su disertación, «tengo que agradecerle la percepción y comprensión de los problemas lógicos modernos». Después, y ante todo, está Emil Lask, a quien Heidegger remite continuamente. Además de las concepciones neokantianas, la fenomenología de Edmund Husserl cobra en Heidegger una significación decisiva. «Desde 1909», dice Heidegger en su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias de Heidelberg,

---

1981, 92, 216, 157 s. El mencionado libro de Süskind fue encontrado en una librería de viejo; cf. al respecto también M. Heidegger/Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1919-1969*. Ed. de J. Storck. Marbach/M. 1989, 10 s. Respecto a los artículos del entonces estudiante de teología y su relación con Krebs, cf. Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt/Nueva York 1988, 62, 106 s.]

«he intentado penetrar en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, aunque ciertamente sin la guía correcta. Gracias a los trabajos de seminario con Rickert llegué a conocer los escritos de Emil Lask que, sirviendo de mediador entre los dos, intentó también prestar oído a los pensadores griegos».

La disertación *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus (La doctrina del juicio en el psicologismo)* es «fenomenológica» por la cosa misma tratada, al margen de que su autor se sienta o no unido a la escuela fenomenológica. Lo esencial de la fenomenología estriba en que ésta no reduce ya un estado de cosas a otros, creyendo así «explicarlo», con lo que se sacrifica su carácter propio a esa explicación. La lucha contra el psicologismo en la lógica llegó a ser el ejemplo decisivo del empleo del método fenomenológico; en sus *Investigaciones lógicas,* señala Husserl que el psicologismo elimina toda explicación de lo propiamente lógico al querer captarlo a partir de su génesis en lo psíquico. En su disertación, Heidegger desarrolla estos pensamientos, en polémica contra diversos representantes del «psicologismo». Heidegger se apoya además en la interpretación lógico-trascendental de Kant y en Husserl: los filósofos de Marburgo y la escuela kantiana del suroeste alemán, al rechazar una interpretación psicológica de Kant, han «preparado eficazmente el camino del conocimiento de lo lógico en cuanto tal». Natorp ha podido decir, con razón, que los neokantianos de Marburgo no tenían gran cosa que aprender de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. «Sin embargo», dice Heidegger, «sólo las *Investigaciones* de Husserl, investigaciones de principio, y de formulación extremadamente afortunada, han roto el hechizo psicologista y abierto paso a un esclarecimiento de la lógica y de su tarea» (1 s.).

La idea husserliana de una gramática pura apriorística es la guía del escrito de habilitación de Heidegger, que se refiere aquí directa e incesantemente a la fenomenología de Husserl, expresando los contenidos a tratar, aun cuando sólo a título de ensayo, en «la terminología de la fenomenología» (130). Heidegger se permite apuntar igualmente que, a despecho de implicaciones metafísicas, en el «modo escolástico del pensar» se esconden momentos de «examen fenomenológico», y que «quizá sea precisamente allí donde se den con más fuerza».

Después de la primera guerra mundial, Heidegger se hace ayudante de Husserl (que había sido llamado en 1916 a Friburgo), lo

cual condujo a una colaboración más estrecha. En base a la entera orientación de su trabajo, Heidegger pudo constatar que en la fenomenología se le abría la posibilidad de hallar un camino para su pensar. Durante los diez años siguientes sitúa sus lecciones y trabajos bajo el rótulo «fenomenología». El pensar «trascendental» de Heidegger no se debe sólo a sus conexiones con el neokantismo, sino, y de manera más relacionada con la cosa misma, a su predominante interés por el *ens tanquam verum*. Por eso tuvo por fuerza que entender también a la fenomenología desde el punto de vista trascendental. El problema estaba en el modo en que iba Heidegger a armonizar su interés (pronto llamado «hermenéutico») por la historia acontecida con el método fenomenológico. Según la orientación metafísica de su pensar, Heidegger tuvo necesariamente que poner a la fenomenología trascendental al servicio de la pregunta por el ser, y considerar la fenomenología como «ontología». Ahora bien, la fenomenología quiere ser un método filosófico que, gracias a la mirada a la cosa, abandona tras sí toda presuposición «metafísica». Así pues, tuvo que producirse una fuerte tensión cuando Heidegger trató de apropiarse nuevamente de las cuestiones de la metafísica. ¿Podrían discutirse los problemas metafísicos de una manera nueva, teniendo a la base la fenomenología? ¿Podría alcanzar mayor profundización la fenomenología mediante el regreso a las cuestiones de la metafísica?

La metafísica, esa forma clásica del pensar occidental, no estaba siendo sólo cuestionada por las nuevas concepciones de la fenomenología, sino también por pensadores antimetafísicos. A la vez que Heidegger se situaba en la filosofía trascendental y en la fenomenología para, desde allí, poder llevar a decisión las cuestiones metafísicas, iban dejando su impronta en el pensar heideggeriano pensadores que aspiraban al derrocamiento de la «metafísica». En su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias de Heidelberg refiere Heidegger: «Fijo el encuentro con Hölderlin en el año 1908, gracias a un pequeño volumen de sus poesías, aparecido en Reclam, y que todavía hoy existe... No cabe decir ahora, como sería procedente, todo lo que aportaron aquellos estimulantes años entre 1910 y 1914; sin embargo, sí cabe sugerir tal cosa mediante una escogida enumeración: la segunda edición, con doble número de páginas, de *La voluntad de poder* de Nietzsche; la traducción de las obras de Kierkegaard y de Dostoyewski; un incipiente interés por las obras de Hegel

y de Schelling, la poesía de Rilke y los poemas de Trakl, los *Escritos completos* de Dilthey». Nombres como Kierkegaard y Nietzsche designan las fuerzas que, en la época de la primera guerra mundial, habrían de desenmascarar la impotencia de la filosofía académica de entonces, poner en cuestión toda la orientación metafísica del pensar occidental y hacer manifiestas en toda su profundidad conmociones cuyas consecuencias catastróficas se hicieron bien visibles, incluso externamente, en la primera guerra mundial y en las revoluciones y guerras que luego siguieron.

II

METAFISICA E HISTORIA ACONTECIDA

Si pasamos de las primeras publicaciones de Heidegger a los cursos impartidos *después* de la primera guerra mundial —por ejemplo, el curso del semestre de invierno de 1919-1920, dedicado a un elenco de problemas de la fenomenología pura—, se mostrará ante nosotros un planteamiento totalmente nuevo. Desaparece la temática del ser, dispuesto en diversas formas de realidad efectiva y cuya unidad cabe solamente captar mediante tesis metafísicas de carácter último. Ahora lo que se cuestiona es la vida fáctica, la vida en su factualidad *.

Se declara la «autosuficiencia» de esta vida fáctica: sólo en su propio lenguaje de la vida respuesta a sus preguntas; le pertenecen expresión, aparición y dar cuenta de sí. El «sentido» no es un mundo propio que deba ser captado como algo que, estáticamente, repose en sí; el sentido es más bien lo originariamente propio de la vida fáctica y, de acuerdo con su estructura, tiene que ser concebido a partir de la vida. Esta es, en su factualidad, conexión de significatividad. La significatividad puede, ciertamente, ser nivelada por la

* Orig.: *Tatsächlichkeit*. El término designa en § de *Ser y tiempo* (tr. p. 152) el modo de ser de lo ente intramundano; *Faktizität* («facticidad») corresponde al modo del estar humano. Pero en estos pasajes la distinción no es tan fuerte; en general, «factualidad» apunta al modo inmediato de darse el problema del sentido de la vida y «facticidad» a su tematización filosófica. *(N. del T.)*

tendencia humana a cosificar u «objetivar» —también en la filosofía moderna se ha presentado frecuentemente la tendencia a la objetivación como idea conductora del conocer científico en general—; sin embargo, la objetivación debe ser captada como «desvitalización» de la vida: por ella, la vida se ve privada de su «vida», de su estructura «tendencial» y de los respectos de significatividad de su mundo. La vida que, en su factualidad, queda cumplimentada en las conexiones de significatividad, consiste en «situaciones». Sentido de cumplimentación, del contenido y de la respectividad * constituyen la estructura de la situación. En la vida fáctica predomina el sentido de cumplimentación: la cumplimentación de la vida misma está por encima de la orientación hacia «contenidos». La vida, tomada en su carácter de cumplimentación, crea el sentido fundamental de sí misma; pero de este modo se entiende a sí misma como vida «histórica» (acontecida en sí misma) y está en camino hacia su origen.

Al igual que Husserl, Heidegger continúa trabajando en la «fenomenología» como ciencia del origen. El sentido de la fenomenología, tal como la entiende Heidegger, es la autointerpretación de la vida fáctica, captada en su naturaleza originaria cuando se entiende a sí misma como histórica. Heidegger enraíza la investigación y el filosofar fenomenológico en el entendimiento de la vida fáctica. Con esto no retorna, empero, al psicologismo combatido en sus primeros trabajos; se trata aquí de la vida, pero no cabe entender por tal al hombre como ente determinado, reconducido a otro entre distinto de él y a partir del cual debiera ser explicado en su ser. La vida fáctico-histórica es «origen» en el sentido del Yo trascendental; no obstante, aunque se trate aquí del Yo trascendental, la orientación de la filosofía trascendental tendrá que deshacerse del esquema «Objeto cósico-sujeto», haciendo valer la irreductibilidad de la intuición frente a la reflexión del Yo «constituyente». Los haberes del sí mismo, es decir, aquello con lo que la vida se las ha, no son los haberes de un sujeto aislado ni tampoco ciertamente los del Yo —como si se tratara de un Objeto— sino el proceso de ganancias y pérdidas de una cierta familiaridad de la vida consigo misma, o sea: la vida es vida-en-el-mundo. La vida se echa a vivir al mundo; ella no es el Yo, desde el cual haya que tender un puente hacia las cosas, sino que es ya siempre vida en el mundo.

* Orig.: *Bezugssinn.* Sentido de estar «en respecto a». *(N. del T.)*

Que la vida fáctica es histórica es algo a lo que, bien entendida, apunta la filosofía hegeliana; lo mismo señala Dilthey y, sobre todo, la originaria experiencia cristiana de la vida. Sin embargo, la filosofía occidental, la metafísica como doctrina sobre el ser, ¿ha sido capaz de ver esta facticidad e historicidad de la vida? Al joven Heidegger, que había acogido la cuestión del ser, y cuyo pensar se fijaba ahora en la vida fáctica-histórica, tuvo forzosamente que presentársele la pregunta de si la metafísica en general había hecho justicia a la vida fáctica. ¿No seguía acompañada la metafísica, como si su sombra se tratara, de una fe refractaria a la metafísica y de un pensar antimetafísico? El preguntar de Heidegger se iba a colocar bajo la influencia de aquellos pensadores que habían osado lanzar un ataque contra la tradición occidental en total. Ciertamente, pasaría aún una década hasta que el radical ataque de Nietzsche a la tradición platónico-cristiana y el decir poético-mítico de Hölderlin fueran decisivos para Heidegger. Al principio había recogido Heidegger el estímulo del pensar de Wilhelm Dilthey y de testigos de la fe tales como Kierkegaard. La obra de Dilthey, que gracias a la edición de sus *Escritos completos* se mostraba ahora en toda su amplitud y profundidad, planteaba la cuestión de si no habría que jubilar al pensar metafísico, puesto que nunca había hecho justicia a la vida históricamente acontecida en su integridad. El llamamiento de Kierkegaard a la distinción jerárquica de espíritus, su lucha por deshacerse de una falsificación de casi dos mil años, desembocó por su parte en la cuestión de si, en el fondo, el pensar había sido capaz de alcanzar aquella profundidad vital a la que la fe conduce.

En los primeros cursos friburgueses, ciertamente, no se preocupa Heidegger solamente de Dilthey y de San Pablo, de San Agustín, Lutero, Kierkegaard, sino también y más intensamente de Aristóteles. Los cursos tenidos en Marburgo (1923-1928) se ocupan de la tradición ontológica desde Platón hasta Santo Tomás de Aquino y Kant. No significa esto, sin embargo, que Heidegger pretenda reducir la interpretación de la vida fáctica a una nueva escolástica o que la quiera retrotraer a los conceptos tradicionales, rígidos, del ser. Heidegger está buscando aquí, más bien, escapar de un peligro: la interpretación de la vida fáctica podría arruinar la doctrina tradicional del ser justamente porque deja intocada esa doctrina como un contrario invencible, con lo que se deja además determinar secretamente por ella. La interpretación de la vida fáctica tiene que

replantearse a fondo la cuestión del pensar tradicional y hacer surgir de nuevo la problemática de la doctrina del ser u ontología a partir de la interpretación de la vida fáctica, de la hermenéutica de la facticidad: en 1923 impartió Heidegger un curso sobre *Ontologie oder Hermeneutik der Faktizität (Ontología o hermenéutica de la facticidad).*

En lo sucesivo se mostrará —en estricta limitación a la problemática aquí desarrollada— el modo en que Heidegger se ha dejado influir por la experiencia de la historia transmitida por pensadores como Dilthey y por la experiencia vital de la fe cristiana, a fin de transferir esa experiencia a la doctrina sobre el ser de la metafísica, necesitada de un nuevo replanteamiento.

Dilthey y el pensar histórico de la época moderna

En su conferencia de habilitación: *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (El concepto de tiempo en la ciencia histórica)* Heidegger diferencia entre ciencia natural y ciencia histórica al distinguir entre sus respectivos conceptos de tiempo: en física, el tiempo se convierte en una serie de puntos temporales simplemente orientados. Un punto temporal no se diferencia del otro sino por el lugar que ocupa, medido desde un punto de partida. El flujo del tiempo se congela y hace rígido en un orden homogéneo de colocación en una escala, en un parámetro. En la ciencia histórica, por el contrario, el tiempo no es una serie mensurable, homogénea. Los tiempos de la historia acontecida se diferencian más bien entre sí, cualitativamente, sin que haya una ley que determine la secuencia. «Lo cualitativo del concepto histórico del tiempo no significa otra cosa que la condensación —cristalización— de una objetivación de la vida dada en la historia acontecida» (187). El principio rector de la conceptualización histórica se manifiesta incluso en la elección del punto de partida del cómputo cronológico (en el año tal después de la fundación de Roma o del nacimiento de Cristo), o sea, en la determinación cualitativa, la «referencia a valores».

Cuando Heidegger intenta separar, como ya se ha señalado, ciencia natural y ciencia histórica, se hace cargo de una tentativa que ya estaba puesta en marcha por Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert. Queda, sin embargo, irresuelta la pregunta de si la historia acontecida sea contemplada de forma suficientemente originaria por

el hecho de que, en una meditación sobre el *factum* de la ciencia histórica, se pretenda fundamentar —como intenta aquí Heidegger— esa ciencia desde el punto de vista de la teoría de la ciencia mediante un regreso a sus conceptos fundamentales y a la formación de éstos, y por el hecho de distinguirla de la ciencia natural. ¿Puede la filosofía delimitar la historia acontecida como ámbito determinado y especial, o pertenece la meditación sobre la historia acontecida a la cimentación de la filosofía misma? ¿Es suficiente la manera de pensar tradicional para la determinación de aquello que es historia acontecida, o debe revisarse esta manera de pensar cuando el pensar toma en serio que la meditación sobre la historia acontecida pertenece a la cimentación de la filosofía misma? En su originariedad, ¿no altera quizá la historia acontecida el modo metafísico de pensar tradicional, o sea, el punto de partida «ontológico» del pensar occidental? El primero en atacar esta problemática fue Dilthey, quien, con ello, ha llevado la pregunta por la historia acontecida decisivamente más allá del punto de partida neokantiano. Heidegger ha intentado apropiarse de la obra de aquél por lo que respecta al punto central y absolutamente decisivo; de este modo, y en una mirada retrospectiva, pudo concluir Hiedegger en *Ser y tiempo* que el análisis del problema sobre la historia acontecida cumplido en esta obra se «había originado a partir de la asimilación de la obra de Dilthey» (397: tr. 429).

Heidegger reconoce el rigor de Dilthey no sólo en lo que respecta a su trabajo de gran historiador, admirado ya desde siempre, sino que lo aprecia como pensador empeñado en la cimentación de la filosofía. Como dice en *Ser y tiempo,* Dilthey es algo más que «el 'fino' intérprete de la historia del espíritu, en especial de la historia de la literatura, que se esforzó 'también' por deslindar las ciencias naturales y del espíritu —adjudicando a la historia acontecida de estas últimas, e igualmente a la 'psicología', un papel destacado— y que disolvió el conjunto en una 'filosofía de la vida' relativista» (397 s.: tr. 429). La multiplicidad de planteamientos que se interpenetran y solapan en la obra de Dilthey no debe desviarnos del punto central de este pensar. «Lo que se presenta como incoherencia, como inseguro y azaroso 'tantear', es la inquietud elemental que se endereza a una sola meta: llegar a la comprensión filosófica de la 'vida' y dar a esta comprensión una base hermenéutica segura de la 'vida misma'» (397 s.: tr. 429).

Es cierto que Dilthey, continúa diciendo Heidegger, «por prestar atención a las discusiones de la época» ha dejado que sus propias investigaciones en el campo de la teoría de la ciencia quedaran relegadas a un segundo plano; pero, añade, es esta orientación la que constituye el centro de sus trabajos. En efecto, Dilthey entendió al principio su obra como «crítica de la razón histórica» y a esta crítica como profundización epistemológica o filosófico-trascendental del quehacer de las ciencias particulares, como una cimentación de las ciencias del espíritu que debería ponerse a la par de la crítica kantiana, captada entonces como mera cimentación de las ciencias naturales. De esta manera, Dilthey coincidía con los esfuerzos de los neokantianos por ampliar el concepto crítico kantiano de naturaleza mediante un concepto, igualmente crítico, de historia acontecida. Dilthey se vio obligado a legitimar su intento por medio de una meditación, de largo alcance, del acontecer histórico. En la *Introducción a las ciencias del espíritu*[4] ha expuesto Dilthey la «dominación y decadencia» de la metafísica, pretendiendo probar con ello que la pérdida de la metafísica no ha tenido lugar de un modo cualquiera, sino que ésta ha sido disuelta por obra de la investigación en ciencias particulares. Pero Dilthey creía que aún quedaba por realizar la tarea de fundamentar el quehacer de las ciencias particulares mediante una meditación filosófico-trascendental o «epistemológica». Por eso el segundo volumen, nunca concluido, de la *Introducción* de Dilthey o *Crítica de la razón histórica* debía llevar el título: *Das Stadium der Erfahrungswissenschaften und der Erkenntnistheorie. Das heutige Problem der Geisteswissenschaften (El estadio alcanzado por las ciencias empíricas y por la teoría del conocimiento. El problema actual de las ciencias del espíritu).*

La crítica de Dilthey a la razón histórica es la crítica «de la capacidad que el hombre tiene de conocerse a sí mismo y de conocer la sociedad y la historia acontecida por él creadas», y su base está en

[4] *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, vol. 2, Leipzig y Berlín, 1914 (1929). VI s. (Se trata de *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. México, 1947[2]; pero no se ha traducido el pról. de G. Misch, al que corresponde la cita. *N. del T.)* [Según comunicación a Karl Löwith del 13.9.1920, Heidegger utilizó para la parte sobre Dilthey de su curso de verano de 1923 resúmenes y apuntes elaborados en parte en su época de estudiante de teología, así como tratados de Dilthey prestados por Husserl. Sobre los primeros cursos de Heidegger y la amplia controversia con Dilthey, cf. los artículos de Gadamer, Gethmann, Hogemann, Jamme, Kisiel, Pöggeler y Rodi en DILTHEY-JAHRBUCH 4 (1987), 11-177.]

una «cimentación epistemológica de las ciencias del espíritu»[5]. Los esfuerzos por encontrar una cimentación, una «lógica» de las ciencias del espíritu, se transforman empero en Dilthey en la pregunta por la vida misma, acontecida históricamente, a partir de la cual surge también la tarea de las ciencias del espíritu: se transforma en el análisis del Yo trascendental, que deja con ello de ser conciencia «exangüe» para convertirse en cambio en «vida» plena de contenido y, en sí, históricamente acontecida. En este sentido, el conde Paul Yorck von Wartenburg ha aprehendido con toda claridad la crítica de la razón histórica. Yorck fue, en materia filosófica, el amistoso interlocutor y corresponsal de Dilthey; la correspondencia cruzada entre ambos apareció en 1923. Cuando, en *Ser y tiempo,* Heidegger se propone la tarea de asimilar la obra de Dilthey, remite para ello a Yorck. Heidegger está resuelto a «revivir el espíritu del conde Yorck, poniéndolo al servicio de la obra de Dilthey» (*SuZ* 404 tr. 435).

Como Heidegger hace notar, sólo «a partir del conocimiento del carácter ontológico del estar* humano mismo» consigue Yorck intelección clara del carácter fundamental de la historia acontecida y no, en cambio, «por modo de una teoría de la ciencia, que la hiciera Objeto de consideración histórica». Heidegger cita la frase de Yorck: «...en su totalidad, los datos psicofísicos no son, sino que tienen vida: tal es el punto germinal de la historicidad. Y una meditación

---

[5] *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, vol. 1, 2.ª ed., Leipzig y Berlín, 1923, 116. [*Introducción a las ciencias del espíritu,* Madrid, 1966², p. 188. Una controversia que haga justicia al enfoque de Dilthey ha sido hecha posible por vez primera tras la publicación del vol. 19 de los *G.S.* de Dilthey: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeiten und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften.* Gotinga, 1982. En: *Dilthey und die Phänomenologie der Zeit,* DILTHEY-JAHRBUCH 3 (1985), 105 s., he intentado hacer ver el hecho de que Heidegger pasó por alto el modo en que Dilthey pretendía plantear la pregunta por el tiempo.]

* Orig.: *Dasein.* Se trata de una versión controvertida. He elegido «estar» amparándome en la autoridad de Sacristán (1959) y, más recientemente, de Laín Entralgo —que se remite a Zubiri—. Nuestro «estar» tiene, frente a «ser-ahí», la ventaja de ser de uso tan común como el alemán *Dasein*; y, frente a «existencia», la de ser —igual que *Dasein*— a la vez infinitivo y sustantivo, a la vez de denotar exterioridad y posicionalidad sin el confundente *ex* de «existencia» *(sistere extra causas)*, que tanto ayudaría a barnizar a Heidegger como existencialista. La desventaja de mi versión está en la posible confusión de «estar» con el uso auxiliar del verbo, aun cuando esa misma confusión pueda a veces ser rica en su ambigüedad (por ejemplo: «estar al cuidado» o el zubiriano «estar tratando de ser»). El uso del artículo y la contextualización impedirán, creo, que el texto se preste a confusión. *(N. del T.)*

sobre mí mismo que no esté dirigida a un yo abstracto sino a la plenitud de mi propio yo encontrará que me hallo determinado históricamente, tal como la física conoce mi determinación cósmicamente. Exactamente así como soy naturaleza, soy historia...» (401 tr. 432). Heidegger hace notar que Yorck, en esta frase, toma el «es», el ser, en el sentido de «estar presente», * contraponiendo lo óntico, entendido como lo presente, a lo histórico, entendido como vida. Pero una tal contraposición «es sólo el reflejo del inquebrantado señorío de la ontología tradicional que, al provenir de la manera *antigua* de plantear la cuestión del ser, mantiene los problemas ontológicos encadenados a su estrechez de miras en lo fundamental» (403 tr. 434). Sólo lo «presente» de la «naturaleza» está concebido de modo suficiente en la ontología antigua, no la vida de la historia acontecida. Sin embargo, la tarea no está ahora en la simple contraposición entre lo histórico y lo presente u «óntico», sino en volver a hacerse problema del sentido del ser y, con ello, de la metafísica, alcanzando de este modo una «idea» del ser que abarque lo «óntico» y lo histórico.

Solamente cuando el ser mismo vuelve a convertirse en problema puede ser fundado en su originariedad el pensar históricamente acontecido. La historia de la época moderna, piensa Heidegger, no ha avanzado en dirección a una tal fundación, sino que ha seguido estando afectada por una insuficiente aprehensión del ser, heredada de los antiguos. Heidegger cita con aprobación un discutido juicio del conde Yorck sobre Ranke: «Ranke es un gran ocular, para el que lo que desapareció es incapaz de convertirse en *realidades efectivas*» (400: tr. 431). Ranke no capta la historia acontecida en su realidad efectiva porque no se sitúa en ella como en una conexión efectual sino que, en cuanto historiador «objetivo», cree poder y deber limitarse a «representar» puramente la historia acontecida. Pero aunque en cualquier caso sea posible ver y representar lo «presente» mediante un objetivo u ocular, la historia acontecida, en cuanto tal,

---

* Orig.: *Vorhandensein. Vorhanden* se traduce siempre por «presente»: lo dado, aquello con lo que uno se topa, lo mostrenco. Me parece bárbara y confundente la versión gaosiana: «ante los ojos». Al mentar *vorhanden* se apunta en todo caso a la manejabilidad de algo («delante de las manos») y no a su visualización. El término es propio de la modernidad; lo visualizable, en cambio, propio de los griegos. El uso del artículo («el» presente/«lo» presente) y el contexto diferenciarán claramente esta versión de la ofrecida para *Gegenwart* («el presente») y sus derivados. *(N. del T.)*

queda privada de su más propia realidad efectiva cuando se limita a ser «representada». Ciertamente, también la Escuela Histórica sabía que la historia acontecida no puede captarse mediante un conocer que se limite a representar su contenido intrínseco y que enlace su acontecer de una forma judicativa. Dicho movimiento exigía justamente la empatía en lo individual y en el todo, inaprehensibles por vía deductiva[6]. El problema sigue estando en si el sentido histórico no será más bien algo externamente añadido a lo individual en virtud de la idea tradicional de la racionalidad del conocer, de manera que lo que se echa justamente aquí en falta es la tarea de fundar la experiencia de la historia acontecida en un pensar originariamente unitario. Que en la Escuela se echa en efecto de menos esta tarea es lo que expresa Heidegger con las siguientes palabras del conde Yorck: «*Aquella Escuela no era en absoluto histórica,* sino arqueológica y estética en su manera de construir, mientras que el gran movimiento dominante era el de la construcción mecánica. Por eso, lo que aportó metódicamente fue sólo la adición al método del racionalismo de un sentimiento sobre la totalidad» (400: tr. 431).

Un conocer histórico que se limita a tratar la historia acontecida de forma representativa y que, para ello, intente captar empáticamente al *individuum ineffabile* no puede hacer justicia a la realidad más propiamente efectiva de la historia acontecida. Por ello, junto a este pensar que objetiviza la historia acontecida al convertirla en una cosa simplemente pasada se alza un actuar de tipo revolucionario que intenta asir el futuro y hacerse dueño de la historia acontecida. El conde Yorck y, con él, Heidegger apuntan a esta conexión: «Los científicos están frente a las potencias de la época exactamente lo mismo que la refinadísima sociedad francesa frente al movimiento revolucionario de su tiempo. Aquí como allí, formalismo, culto de la forma. La determinación de relaciones, última palabra de la sabidu-

---

[6] La génesis del historicismo podría describirse así como génesis del sentido de lo individual. Cf. Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus,* 1936. [De este libro dijo Heidegger, ciertamente, que no lo había leído. De hecho, la controversia concreta con el historicismo tiene lugar en los años veinte. Cuando en las Navidades de 1923 le regalara Erich Rothacker la *Correspondencia* Dilthey—Yorck, acarició Heidegger la idea de publicar el esbozo *El concepto de tiempo* en una revista ligada a la tradición diltheyana, la DEUTSCHE VIERTEILJAHRESSCHRIFT FUER LITERATURWISSENSCHAFT UND GEISTESGESCHICHTE. Cf. Theodore Kisiel, *Why the First Draft of Being and Time was never Published,* en JOURNAL OF THE BRITISCH SOCIETY FOR PHENOMENOLOGY 20 (1989), 3 s.]

ría. Semejante dirección intelectual tiene naturalmente, en mi opinión, su historia, aún no escrita. La falta de base del pensar y del creer en semejante pensar —considerado epistemológicamente: una actitud metafísica— es un producto histórico» (400 s.: tr. 432). Dicho mordazmente: «El 'hombre moderno', es decir el hombre procedente del Renacimiento, está a punto de que lo entierren» (400 s.: tr. 432).

Dilthey ha llevado a la Escuela Histórica a meditar sobre sí misma; y, sin embargo, los límites de la Escuela Histórica siguen siendo también sus propios límites. Ya en sus primeros cursos hizo notar Heidegger que Dilthey experienciaba, ciertamente, la conexión de la historia acontecida como una conexión efectual pero que, dadas sus ideas humanísticas y su manera estética de pensar, sólo veía esa conexión como algo estabilizado, desde fuera. En *Ser y tiempo* avanza Heidegger aún más, dirigiendo su crítica a lo fundamental, a lo «ontológico»: Dilthey ha dejado atrás al pensar metafísico-representativo orientado al ente en cuanto cosa presente, pero no lo ha superado de raíz [*Grunde*]. La pregunta por el ser mismo no ha sido tomada sobre sí de manera originaria. Así pues, lo que Dilthey contrapuso a lo presente: la «vida», se halla en una «indiferencia ontológica» (209: tr. 230). Y es precisamente en el fundamental concepto diltheyano de «vida» donde se muestran los límites de la «problemática» de Dilthey y del «pensar tradicional en la que tiene que expresarse». Estos límites son los límites de aquel planteamiento del que Dilthey había querido justamente huir: el planteamiento metafísico (46 ss.: tr. 58 ss.)[7].

¿De dónde recibirá el impulso decisivo un pensar que se apresta a tomar la cuestión del ser y de la historia acontecida, si el pensar histórico de la época moderna, del que parte Dilthey, sigue siendo insuficiente y si el «hombre moderno» está, en general, a punto de

[7] Partiendo de Dilthey, Georg Misch fue el primero, tras la aparición de *Ser y tiempo*, en intentar entrar en controversia con Husserl y Heidegger en su *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (en PHILOSOPHISCHER ANZEIGER. 3.º año (Bonn, 1928/29), 267-368, 405-475; 4.º año (Bonn, 1929/30, 181-330). Hans-Georg Gadamer, en su hermenéutica filosófica *Wahrheit und Methode* [*Verdad y método*, Salamanca, 1977], ha sometido-inversamente-a la hermenéutica romántica, a la *Historik* de la escuela histórica y a la filosofía de la vida de Dilthey a una crítica de fundamentos que parte de Heidegger. [Cf. también nota 53. Sobre la controversia en torno al enfoque diltheyano, cf. también mi Introducción a Whilhelm Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*. Hamburgo, 1984.]

que lo entierren? *Ser y tiempo* no da una respuesta directa a esta pregunta, aunque en todo caso quepa encontrar una contestación indirecta. En cambio, los primeros cursos de Heidegger muestran que ha sido la fe del cristianismo primitivo la que enderezó el pensar heideggeriano hacia las preguntas decisivas.

También el conde Yorck vio que la tarea consistía en hacer fructífero para el pensar aquello que la fe cristiana había experimentado. Como escribía a Dilthey: «La dogmática fue el intento de una ontología de la vida más alta, de la vida histórica... La dogmática cristiana se vio obligada a ser esa manifestación, llena de contradicciones, de una lucha a muerte en el plano intelectual, porque la religión cristiana es la vitalidad más alta.» Dilthey tuvo que considerar como propia la tarea de llevar todos los dogmas «a su valor universal de vida para toda vitalidad humana». Los dogmas cristianos son, según su concepción, «insostenibles cuando quedan restringidos a los hechos del acontecer histórico del cristianismo»; en su «sentido universal» especifican, no obstante, «el supremo contenido intrínsecamente vital de toda la historia acontecida»[8]. El conde Yorck reaviva en Dilthey un deseo ya presente en los orígenes del camino intelectual de éste. En efecto, los inicios de Dilthey fueron los de un teólogo, y sus primeros trabajos fueron teológicos; y en 1860, al cumplir veintisiete años, hizo el siguiente balance de su vida: «... mi vocación es captar lo más íntimo *de la vida religiosa en la historia*, exponiéndola de tal modo que sea capaz de poner en movimiento a estos nuestros tiempos, exclusivamente movidos por el estado y por la ciencia»[9].

Cuando Dilthey encontró, partiendo de la teología, un pensar que sitúa a la historia acontecida en el centro de su problemática, no

---

[8] *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Halle, 1923, 154-158. [Cuando, desde una perspectiva hermenéutica distinta a la de Yorck, se entiende la tarea de la historiografía como una defensa de las figuras de la historia en cuanto distintas unas de otras, sólo críticamente cabe admitir entonces un intento de hacer jugar la experiencia cristiana de la vida contra la Escuela Histórica. Cf. sobre el tema, igualmente: Jeffrey Andrew Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. Dordrecht. Boston/Lancaster, 1988.]

[9] *Der junge Dilthey*. En: *Lebensbild in Briefen und Tagebücher 1852-1870*. Compilación de Clara Misch (nac. Dilthey): Leipzig y Berlín, 1933, 140. [Dado que Heidegger se ha limitado a hacer una «travesía» por la teología cristiana, cabría cuestionar desde luego el hecho de que él mismo se haya considerado inicialmente teólogo. Cf. Theodore Kisiel, *War der frühe Heidegger tatsächlich ein «Christlicher Theologe»?* En: *Philosophie und Poesie* (Festschrift O. Pöggeler). Ed. de A. Gethmann-Siefert. Stuttgart, 1988. Vol. 2, 59 s.]

hacía sino seguir un camino por el que el pensar moderno ha transitado una y otra vez: no solamente Hamann, sino también Herder y Hegel han comenzado su camino con «estudios bíblicos»; Heidegger seguirá también este camino. Efectivamente, Heidegger empezó su camino en los aledaños de una teología que llegaba cada vez con más fuerza al convencimiento de que después de siglos e incluso milenios en que, tanto por la filosofía como por la teología, se había oscurecido la fe del cristianismo primitivo, valía la pena hacer la experiencia de fe cristiana de un modo enteramente nuevo, en su originariedad. Testimonios como los de Lutero o Kierkegaard apoyaban esta concepción, y fue precisamente a ellos a los que se aproximó el joven Heidegger. La relación de Heidegger con el pensar histórico moderno, elevado en Dilthey hasta la altura de la meditación filosófica, es sobrepasado ya de antemano por la relación con otro pensar más originario y atento a la historia acontecida; ya antes de la forma moderna del pensar histórico se ha establecido la experiencia de la historia acontecida, tal como muestra la fe del cristianismo primitivo.

La experiencia fáctica de la vida en la fe cristiana

En su curso de Friburgo: *Einführung in die Phänomenologie der Religion (Introducción en la fenomenología de la religión)*, impartido en el semestre de invierno de 1920-21, Heidegger se remite a la «experiencia fáctica de la vida», formulada en las Epístolas de San Pablo, en referencia a un pasaje de los capítulos cuarto y quinto de la primera Epístola a los Tesalonicenses (4,13 ss.) en el que San Pablo habla de la esperanza en que se funda la vida del hombre cristiano: la esperanza en la segunda venida de Cristo. San Pablo dice de la segunda venida, del «advenimiento» del Señor: «No hay necesidad, amados hermanos, de que os escriba por lo que hace al tiempo o la hora, pues vosotros mismos sabéis con certeza que el día del Señor llegará como un ladrón en la noche.» San Pablo, señala Heidegger, no hace ninguna indicación temporal de la segunda venida e incluso rehúsa expresamente darla. Por ejemplo, la segunda venida no es fijada en el milenio de los seguidores del quiliasmo; San Pablo habla sólo de su «subitaneidad». No da características «cronológicas», sino «kairológicas». El *kairós* está en el filo de la navaja, en la decisión.

Las características kairológicas ni computan ni dominan el tiempo, sino que se emplazan más bien en la amenaza producida por el advenir. Pertenecen a la historia acontecida de la *cumplimentación* de la vida, historia que no puede ser objetivada. La segunda venida tampoco puede ser caracterizada por momentos medidos según su contenido intrínseco. La historia acontecida puede, ciertamente, ser descrita también a partir de su contenido intrínseco: como historia acontecida de los contenidos, ideas, estilos, etc., o sea, como historia acontecida del «espíritu objetivo». (Hegel ha intentado comprender incluso la aparición de Cristo a partir de su sentido intrínseco como revelación de la profundidad de la sustancia o idea.) Pero, según Heidegger, la experiencia de la vida del cristianismo primitivo es justamente fáctica e histórica, es una experiencia de la vida en su facultad porque ve la estructura dominante de la vida justamente en el sentido de su cumplimiento, no en el de su contenido intrínseco. Si el hombre intenta fijar mediante cómputos cronológicos o por caracterizaciones medidas según su contenido intrínseco el acaecimiento propicio, indisponible y sobre el que se asienta su vida, emplaza entonces, como si se tratara de algo asegurado, disponible, aquello que, en cuanto siempre indisponible, debe determinar-y-destinar * su vida. Pero de esta manera se engaña sobre el carácter factual de la vida: «Pues —escribe San Pablo— cuando digan: hay paz, no hay ningún peligro, les sorprenderá entonces con prontitud la perdición, a la manera en que llega el dolor a la mujer encinta, y no escaparán.» El pensar de Heidegger estaba sostenido, y seguirá estándolo, por la sospecha de que el pensar que desplaza-y-desfigura la referencia al advenimiento indisponible y calcula el tiempo volviéndose hacia contenidos disponibles, «objetivos», no escapará a la perdición.

En su curso sobre fenomenología de la religión, Heidegger hace aún referencia a otro pasaje de las Epístolas paulinas, relativo a la discusión sobre el significado del carisma pneumático en la segunda

---

* Orig.: *bestimmen*. El término alemán tiene este significado (también en castellano es el destino lo «determinante»). Para Kant, el reino de Dios en la tierra es la suprema *Bestimmung* (a la vez, «determinación» y «destino») del hombre. Obras importantes de Fichte son, también: *Die Bestimmung des Gelehrten* («El destino —determinación— del docto») y *Die Bestimmung des Menschen* («El destino —determinación— del hombre»). *(N. del T.)*

Epístola de los Corintios (12,1-10); se trata, pues, del tema de la «astilla en la carne», reiteradamente tratado también por Kierkegaard. San Pablo dice en este pasaje que él no se gloría como podría hacerlo un místico que hubiera sido transportado al tercer cielo, hasta el paraíso. Si se hubiera gloriado, ciertamente no hubiera dicho sino la verdad, pero, para que no se envaneciera al recibir revelaciones más altas, le ha sido dada sin embargo una astilla, una espina en la carne. Sigue diciendo que un «ángel satánico» lo ha sometido y golpeado, y que este ángel satánico se apartó de él gracias a haberle rezado por tres veces al Señor. Mas el Señor habría dicho: «Conténtate en mi gracia, pues mi fuerza es poderosa en los débiles.» Por ello, el Apóstol se gloriará, si acaso, más por su debilidad que por sus revelaciones y visiones. A partir de estas palabras del Apóstol, Heidegger pone de manifiesto cómo la orientación hacia la facticidad de la vida consiste justamente en la renuncia a visiones y revelaciones caracterizadas por su contenido intrínseco, en el rechazo de la vanagloria por haber logrado una gracia de tipo particular, y en el tomar sobre sí la debilidad.

La fe del cristianismo primitivo experiencia la vida en su factualidad; como dice el joven Heidegger, esa fe se da en la experiencia fáctica de la vida, es esa experiencia vital misma. Pero la experiencia fáctica de la vida es «histórica»; entiende la vida históricamente o, como diríamos hoy, «como acontecer histórico». No sólo vive en el tiempo, sino que vive el tiempo mismo. Gracias a la meditación sobre la religiosidad del cristianismo primitivo como modelo de la experiencia fáctica de la vida adquiere Heidegger los conceptos rectores que ponen de relieve la estructura de la vida fáctica o, como dirá más tarde, de la «existencia fáctica».

Puesto que la religiosidad del cristianismo primitivo es experiencia fáctica de la vida sólo necesita, según la concepción del joven Heidegger, de «explicitación». Sin embargo, en la ulterior historia acontecida, esta experiencia de la vida no se mantendrá ya en su pureza. Frente a todos sus encubrimientos vuelve a ser siempre de nuevo evocada por San Agustín, los místicos medievales, Lutero y Kierkegaard; no obstante, dentro de tal experiencia se ha introducido una manera de pensar metafísica que en última instancia le sigue siendo inadecuada. En el caso de San Agustín, la experiencia fáctica de la vida está falseada por la manera neoplatónica de pensar. Por tanto, no cabe limitarse a explicitar a San Agustín, sino que éste

tiene también que ser destruido *(destruiert)* *. La interpretación tiene que captar, a través de la manera tradicional de pensar y por medio de ella, la experiencia que yace propiamente en su fondo; esta experiencia tiene que ser liberada de la inadecuada manera de pensar en que ella se formula.

En el curso *Augustinus und der Neuplatonismus (San Agustín y el neoplatonismo)* impartido en el semestre de verano de 1912, ha expuesto Heidegger, apoyándose en el libro X de las *Confesiones,* el modo agustiniano de pensar desde la experiencia fáctica de la vida. La vida bienventurada no es captada por San Agustín a partir de su contenido intrínseco, sino a partir de su carácter de cumplimentación. La cuestión decisiva es saber cómo la vida bienaventurada es acogida por parte de la voluntad. Los hombres quieren la suma felicidad y a la vez no la quieren, dice San Agustín en el capítulo 23 del libro citado. No la quieren tan fuertemente como para ser capaces de conseguir lo que desean. Ellos no pueden encontrar la vida bienaventurada sino allí donde puede encontrarse: en Dios. No obstante, los hombres, cuya carne guarda resentimiento contra el espíritu, caen en aquello que les es inmediatamente accesible y con eso se contentan. No quieren la vida bienaventurada en Dios tan seriamente como para verse en la obligación de tener que alcanzarla. La vida bienaventurada consiste en complacerse en la verdad, y por eso aman los hombres la verdad. De ella no aman empero sino la luz, y de ella odian el ser juzgados. Aman la verdad que se revela, pero odian la verdad en la que ellos mismos vienen a ser revelados, la verdad que a los hombres les repele, que es autoconocimiento y exige la cumplimentación. La verdad, sin embargo, se le encubre al hombre que, en su indolencia, desearía quedar oculto a la vez que todo le fuera revelado. En estas interpretaciones de la vida bienaventurada y de la verdad se ve claramente y por doquier que la tendencia agustiniana está regida por la idea de cumplimentación y que la experiencia fáctica de la vida está aquí caracterizada por el predominio de la tendencia a la cumplimentación, y no por el de la orientación hacia contenidos.

* *Destruktion* es para Heidegger (que en su madurez plena hablará de *Erörterung*: «localización»; *vid.* el cap. X) «de(con)strucción»: despejamiento, en un regreso al inicio, del solar de construcción. Desde ese regreso o torna *(Kehre)* se apresta Heidegger a la disponibilidad para otro inicio (cf. capítulo VIII). *(N. del T.)*

No siempre la manera agustiniana de pensar está, con todo, orientada a la vida fáctica. La *fruitio Dei*, como la entiende San Agustín a partir del platonismo, está justamente en oposición a los haberes del yo mismo. Según el modo de ver de Heidegger, ambas cosas no brotan de la misma raíz, sino que su concrescencia les viene de fuera. La manera de pensar adoptada por San Agustín falsea la experiencia que debe formularse en ella. De esta forma es como surge el problema de «San Agustín y el neoplatonismo».

Del neoplatonismo toma San Agustín el pensamiento de que lo bueno y lo bello corresponden al ser, del que es posible «disfrutar». En la *fruitio Dei* se disfruta de Dios en tanto que El es *summum bonum*, y sólo de El cabe disfrutar. Como en el platonismo, hay que distinguir entre cosas visibles y cosas invisibles; las cosas visibles hay que utilizarlas *(uti)* únicamente en vista de otros fines; sólo de las cosas invisibles cabe disfrutar *(frui)*. La *perversio*, la «subversión de los valores», consiste en disfrutar de aquello que es sólo *de* utilidad o *de* uso, y en usar para otros fines de aquello *de* lo que debiera disfrutarse. Sin embargo, Heidegger ve que lo que hay que destruir es el hecho mismo de establecer en general un orden de valores, de apreciar en general a Dios como *bonum*, de compararlo en cuanto *summum* con lo otro. Al valor y a la apreciación se une un quietismo que escapa de la vida fáctica y busca a Dios como «sosiego» (según las palabras agustinianas: *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*). Es verdad que San Agustín vive y piensa a partir del desasosiego de la vida fáctica, pero en el quietismo de la *fruitio Dei*, cuyo origen corresponde al neoplatonismo, echa a perder la experiencia fáctica de la vida del cristianismo primitivo y se hace infiel a sus propios planteamientos.

Agustín creyó que podía entender las ideas del platonismo como *coniecturae*, como proyectos capaces de mantener la verdad del mensaje cristiano. La restante tradición patrística y escolástica va más lejos que él en esta concepción. ¿No dice el apóstol San Pablo en su Epístola a los Romanos (1,20) que la esencia invisible de Dios, su fuerza y divinidad eternas pueden ser contempladas en sus obras, en su creación? Guiadas por estas palabras, la patrística y la escolástica pensaron que era legítimo adoptar el pensar metafísico griego, puesto que este pensar sobre la creación divina llegaría también a Dios mismo. Por el contrario, Martín Lutero intentó mostrar que esa interpretación de la frase paulina constituía un malentendido

fundamental. Este es el motivo por el que Heidegger, en su curso sobre San Agustín y el neoplatonismo, se remite a Lutero y justamente a las tesis de la disputación de Heidelberg de 1518, que en 1921 eran aún poco conocidas, pero que en seguida encontrarían amplia atención gracias a los planteamientos de la «teología dialéctica». En las tesis 19 y 20 dice Lutero que no está llamado, con razón, a ser teólogo *aquel* que percibe y comprende la esencia invisible de Dios por sus obras, sino quien concibe como expuesto en la cruz y en la pasión lo visible y mundano de la esencia divina. Precisamente en la Epístola a los Romanos (1,22) llama el Apóstol necios a quienes intentan comprender la esencia de Dios a partir de sus obras. Lutero remite la argumentación de la primera Epístola a los Corintios (1,20 ss.), donde dice San Pablo que Dios hace bienaventurados a aquellos que creen en El a través de prédicas necias; puesto que el mundo, por su propia sabiduría, no ha reconocido a Dios en su sabiduría, Dios ha convertido la sabiduría de este mundo en necedad. Aún en la introducción de *¿Qué es metafísica?* de 1949 llama la atención Heidegger a los teólogos sobre esta argumentación del Apóstol (WiM 20).

En sus tesis de la disputación de Heidelberg continúa diciendo Lutero que el «teólogo de la magnificencia y señorío» —aquel que quiere ver la esencia invisible de Dios, su fuerza y magnificencia a partir de las obras visibles— llama a lo malo bueno y a lo bueno malo. La especulación metafísico-teológica quiere ser por esencia teodicea, justificación de Dios, apartando la vista precisamente de allí donde Dios ha actuado fácticamente: la pasión y la cruz. Por eso dice Lutero que la sabiduría que debe hacer ver la esencia invisible de Dios en sus obras se ensoberbece y se hace enteramente ciega y obstinada. Así pues, Lutero vuelve a buscar en su «teología de la cruz» la «experiencia fáctica de la vida» del cristianismo primitivo, que renuncia a todas las visiones y apocalipsis, pero también, y sobre todo, a las visiones de la metafísica; y es en el hecho de tomar la debilidad sobre sí donde esa experiencia llega a penetrar en la profundidad de la vida fáctica, es decir, de la vida esencialmente «histórica». El puro hecho de que Lutero esté a la escucha de la palabra salvífica, su teología de la cruz y su doctrina de la justificación a partir únicamente de la fe —«eso que para alguien que filosofa es lo más extraño y lo más singular, eso que desde el punto de vista existencial apenas si es todavía lenguaje significativo, lo propiamente

luterano con sus terribles consecuencias» (Jaspers)— sí ha significado existencialmente para Heidegger lenguaje; y el intento heideggeriano de renovar el pensar metafísico se ha hecho a través de la oposición más extrema a la metafísica y del ataque más penetrante contra ella. Según la concepción del joven Heidegger, es desde luego solamente el *joven* Lutero el que, frente a todos los encubrimientos de la tradición, vuelve a entender la fe cristiana según su naturaleza originaria. El último Lutero, en opinión de Heidegger, cae de nuevo en manos de la tradición y, junto con Melanchton, favorece la consecución de una nueva escolástica.

Ahora bien, ¿cómo es posible que la manera metafísica de pensar no satisfaga la experiencia de la vida en su factualidad? Tal manera encubre el hecho de que a la vida fáctica le conviene esencialmente el carácter, no objetivable, de cumplimentación y que esta última es «histórica» (acontece históricamente, como decimos hoy). Todos los intentos por conseguir el objetivo propio, que es de otra naturaleza, en el lenguaje de la metafísica —y Heidegger se vio llevado continuamente a caer en la cuenta de ello— tienen que ceder ante la violencia procedente de este lenguaje. Si se interpreta, por ejemplo, el tener experiencia de Dios como *fruitio Dei,* si se «disfruta» de Dios como «sosiego» del corazón, entonces Dios quedará al margen del desasosiego de la vida fáctico-histórica y será desplazado y acallado en su más propia intimidad vital. En verdad, no sólo queda convertido así en un Dios solamente representado, muerto, sino que la adopción de la manera metafísica de pensar lleva e incluso obliga a llegar a ese punto muerto. Posteriormente, Heidegger ha llamado la atención sobre la consecuencia subyacente en el hecho de que el hombre que valora a Dios y disfruta de El ataca también al mismo tiempo, a través de Nietzsche y en una transvaloración de todos los valores, al Dios meramente representado y emplazado de forma degradada en el sosiego de una eternidad muerta, de modo que «mata» a un Dios que ya está «muerto» hace tiempo.

¿En dónde estriba propiamente el fallo del pensar que nosotros (según el uso que hace Heidegger del lenguaje en sus últimos trabajos) señalamos aquí de forma harto sumaria como «metafísica»? Estriba en que el pensar metafísico (y el conocimiento de este punto significó para Heidegger el paso decisivo en el camino hacia *Ser y tiempo*) piensa el ser como constante ser presente y, por ende, no puede dar satisfacción a la temporalidad en que se cumplimenta la

vida fáctica. El pensar metafísico, desde sus más tempranos comienzos, está orientado hacia el ver. Por ejemplo, ver significa para San Agustín un constante estar-ante-los-ojos y, por lo tanto, un estar presente o un constante asistir[10] *. En la *fruitio Dei* como *beatitudo hominis* el *frui* significa un *praesto habere* (Hw 338: tr. 302 s.); por tanto, el ser de Dios viene también pensado como constante estar-ante-los-ojos, sólo que aquí se mienta al ojo *interno* del corazón y no a aquellos ojos que se complacen en la variedad del «afuera» que distrae y dispersa. Como el ser viene pensado como ser-ante-los-ojos, San Agustín no puede pensar, como tampoco pudieron Aristóteles o Hegel, Schelling o Nietzsche, el tiempo —su gran descubrimiento— en su esencia más propia, en su ser. Siguiendo casi literalmente a Aristóteles, dice San Agustín al referirse al tiempo que no hay que ponerlo ante los ojos como asistencia continua (como «ser»): *et est et non est* (WhD 41: tr. 100). Puesto que el tiempo, en su originalidad, no puede verse en lo que está ante los ojos, o sea, en aquello que no está más que «en» el tiempo, su rasgo distintivo es puesto en su referencia al alma y al espíritu. (Al final de la parte publicada de *Ser y tiempo* trata Heidegger, por modo ejemplar, de la lucha de Hegel en torno a esta referencia.) A pesar de tal referencia, el pensar metafísico no consigue conceptualizar en su originariedad la experiencia fáctica, es decir, históricamente acontecida, de la vida. El pensar orientado hacia el ver apunta a contenidos intrínsecos representables, echando así a perder la cumplimentación irreducti-

---

[10] Cf. Wilhelm Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, 2.ª ed., Stuttgart y Colonia, 1951, 217 ss. La problemática de Kamlah ha sido suscitada por *Ser y tiempo*, aunque tema de Kamlah sea en este libro y en trabajos posteriores la diferenciación entre la razón «percipiente» de los antiguos y la razón «autónoma» del modernismo; a ello se debe justamente su acogida positiva y mediación crítica del pensamiento clásico griego. De este modo, la destrucción radical de la metafísica intentada por Heidegger queda atenuada en beneficio de la razón percipiente antigua. [Posteriormente, junto con Paul Lorenzen, Kamlah ha establecido una posición opuesta a la de Heidegger; cf. Carl Friedrich Gethmann, *Phänomenologie, Lebensphilosophie und Konstruktive Wissenschaftstheorie. Eine historische Skizze zur Vorgeschichte der Erlanger Schule*. En: *Lebenswelt und Wissenschaft*. Ed. de C. F. Gethmann. Bonn, 1990.]

* Orig.: *Anwesen*. Recojo la versión propuesta por Kahnemann en su traducción de *¿Qué significa pensar?* (Buenos Aires, 1964). Tanto *vorhanden* como *anwesend* significan «estar presente», pero el movimiento de comparecencia es inverso. En una clase, los asistentes están ahí por y desde ellos, «en su» esencia o estancia *(An-wesen)*. Son *ellos* los que *se* me presentan, y yo quien los reduzco a «presencia» *(Vorhandenheit)*, a estar *delante de* mí (cf. la dialéctica de la mirada en Sartre, *El ser y la nada*). En términos muy generales cabe decir que la *asistencia* es propia de la metafísica griega y la *presencia*, en seguida tornada en *representación*, de la metafísica moderna. *(N. del T.)*

blemente temporal y acontecida históricamente, la cumplimentación que da madurez y tiempo al tiempo *.

Heidegger ataca al pensar de tipo conceptual y a las presuposiciones metafísicas de San Agustín y de otros teólogos, aunque consiga hacer fructífera para su propio trabajo la «experiencia fáctica de la vida» de esos teólogos. San Agustín, se dice en *Ser y tiempo,* ha visto la notable primacía que tiene el ver para el conocer humano. El comprende la voluntad de conocer, la avidez de saber o curiosidad como *concupiscentia oculorum,* como placer de los ojos, y reconoce en ello una peculiar tendencia ontológica de la cotidianeidad en general. En la curiosidad es tomada tal cosa y después tal otra en su simple «darse a ver», como un estar-ante-los-ojos o como algo que está presente. La curiosidad no quiere ver «para entender lo visto, es decir, para ir tras ello en dirección a un ser, sino *solamente* por ver». Se esfuerza por ir de una cosa a otra, pero no se deja afectar seriamente por nada, Desarraiga el ser-en-el-mundo del hombre permitiéndole dispersarse-y-distraerse en lo ente. Pero lo que en última instancia se manifiesta en esta curiosidad no es sino que la filosofía, nacida griega, concibe el conocer en general como «placer de ver». Según Parménides, el ver del percibir intuitivo descubre el ser. «La verdad originaria y genuina radica en la pura intuición. Esta tesis se convierte desde entonces en el fundamento de la filosofía occidental. Es ella la que mueve la dialéctica hegeliana, y sólo sobre esa base es ésta posible» (SuZ 170 ss.: tr. 190). Esta tendencia a entender el conocer como ver tiene su final, como ha indicado más tarde Heidegger, no sólo en las señales dadas por el último hombre de Nietzsche, sino también en la forzosidad con que el devenir debe sujetarse al eterno retorno.

Agustín señala además que, en la angustia, la existencia fáctica viene a ser arrancada de la aglomeración de lo ente y que, de rechazo, es lanzada de este modo hacia aquello que ella misma es y tiene que ser. Esta angustia no es temor ante este o aquel ente, sino, de propio, angustia a ser-en-el-mundo mismo; no es *timor servilis* como temor de servidumbre, que huye del Dios que castiga y

* Orig.: *die Zeit zeitigende Vollzug.* El verso *zeitigen* significa «madurar». Por ejemplo, la fruta «madura» a su tiempo. Por eso recojo las dos acepciones, a fin de no perder la importante referencia al tiempo. (Dejar) madurar es *dar tiempo* (el propio del estar humano) *al tiempo* (propio de la cosa). *Zeitigung* está íntimamente ligada a *Ereignis* («acaecimiento propicio», a *su* tiempo). *(N. del T.)*

tiembla ante la pasajera intemperie, sino *timor castus* como sincero temor de Dios que dura toda la eternidad (cf. 190 n.: tr. 210). La angustia es en última instancia angustia ante la muerte: «La antropología elaborada en la teología cristiana —desde San Pablo hasta la *meditatio futurae vitae* de Calvino— al hacer la interpretación de la "vida" ha fijado siempre la vista en la muerte» (249: TR. 272). «Morir», dice Lutero en la *Tesis XXIV* de las tesis ya citadas, «quiere decir sentir la muerte como algo que se hace presente». Como se argumenta en *Ser y tiempo,* la existencia fáctica puede percibir la decisiva voz de la conciencia en lo más extremo de su estar a la muerte*, en la angustia esencial (272: tr. 296). Como ha visto la antropología agustiniana (199 n.: tr. 219), en el tránsito por la angustia, así considerada, el conocer deviene cura: con ello viene arrancado de lo que está ahí fuera, ante los ojos, y es fundado en un entender al que le va su poder-entender. Se le quita al ver la primacía en el conocer, pero, con esto, se suprime también la primacía ontológica de lo presente, que corresponde a la primacía noética del puro intuir (147: tr. 165).

En la fe cristiana, la «vida fáctica» es experienciada como el lugar de aquel «despejamiento» **, de aquel único lugar dentro del cual es en general posible que se dé un conocer como ver. Ese despejamiento es la verdad, situada en aquella originariedad gracias a la cual le son inherentes a la verdad el carácter de factualidad e historicidad que la vida tiene (Heidegger admite la doctrina tradicional sobre la iluminación-despejamiento y el *lumen naturale* en SuZ 133, 170, 350: tr. 150, 189, 379). Al igual que la verdad, el mundo en su originariedad es descubierto en la fe cristiana a la manera de «como» en el que

* Orig.: *Zum-Tode-Sein.* La versión de Gaos: «ser-para-la-muerte» traduce literalmente *Sein* («ser»), pero decir «*para* la muerte» recuerda al *homo viator* y «cristianiza» en demasía a Heidegger. «Estar a la muerte» es castizo, usual y más exacto; es verdad que pone «estar» en lugar de «ser», pero sólo el *Dasein* (el «estar» humano) está a la muerte. Esta no es un suceso futuro, entre otros, sino aquello en donde el estar «está a lo que está». Aunque en la cotidianeidad *se* olvida esto, en la angustia el hombre dice: «me puse *a* morir». *(N. del T.)*

** Orig.: *Lichtung.* Sigo la propuesta de J. M. Valverde en su traducción de *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* (Barcelona, 1983). *Lichten,* en Heidegger, no tiene tanto que ver con «luz» *(Licht)* cuanto con *licht* («claro») y *leicht* («ligero»). Es el «aligerar, abrir un claro» (cf. M. Zambrano, *Claros del bosque,* Barcelona, 1977). Se habla de un «día despejado». Por eso están íntimamente ligados *Lichtung* («despejamiento»: de-strucción), *Erörterung* («localización», gracias al despejamiento) y *Ereignis* («acaecimiento propicio», que hace que algo esté *claramente en su lugar*). *(N. del T.)*

el ente en total se muestra en cada caso como algo históricamente acontecido (G 24 ss.: tr. 30 ss.). Esta experiencia de la verdad y del mundo no está empero intelectualmente fundada; por el contrario, ha estado siempre encubierta por un inadecuado modo conceptual de pensar. La concepción de la verdad, por ejemplo, tal como está formulada en la teoría de la luz agustiniana y medieval, encuentra el espacio de juego de su despliegue en el ámbito de un concepto de verdad que deja en el olvido su propio origen: el conocer entendido como ver presupone el despejamiento, en el que aquél se cumplimenta, sin reflexionar en la esencia de este despejamiento (VA 252). La experiencia fáctica de la vida de la fe cristiana no ha podido escapar de la inadecuada manera conceptual metafísica. De esta forma, San Agustín, Lutero y Kierkegaard ofrecen un adoctrinamiento más «óntico» que «ontológico»; han visto «ónticamente» lo decisivo, sin haberlo podido alzar a concepto «ontológico» suficiente. Por eso hablan «de una manera edificante y tanto más efusiva» allí donde apenas si se expresan «de una manera conceptual» (SuZ 190, n.: tr. 210). Puesto que están «ontológicamente» sometidos a la filosofía antigua, las más de las veces se aprende más de sus escritos «edificantes» que de los «teóricos» (235, nota: tr. 257).

Cuando Heidegger se plantea un problema como el de «San Agustín y el neoplatonismo», no intenta encontrar diferenciaciones de preciosismo filológico que sólo interesen a los historiadores; su relación con San Agustín no es tampoco materia de un investigar propio de anticuarios, basado en la riqueza evidente de la tradición. Por el contrario, mediante un tema como «San Agustín y el neoplatonismo» (o también «Kierkegaard y Hegel»), los planteamientos decisivos que han formado el pensar occidental son emplazados de nuevo para, ante ellos, tomar una opción decisiva. El ejemplo agustiniano señala que el punto de partida metafísica no puede ser completado por un aditamento o por una corrección aquí y allá, de manera que cupiera dar así satisfacción a la pregunta por la cumplimentación de la existencia fáctica o por la divinidad de Dios. Por el contrario, en el fondo de este planteamiento se esconde una falta que no puede ser anulada por una mera crítica de detalles. Por eso es necesario preguntar si el pensar metafísico ha llegado, en general, a tocar fondo. Al construir sobre esa base, ¿no se ha dejado acaso intocada la presuposición fundamental de que pensar es ver y de que ser es ser-ante-los-ojos o constante asistencia, dejándola atrás como

algo no pensado y además inexpresable? Y si esto es así, ¿no habrá que tomar de nuevo sobre sí la pregunta de la metafísica por el ser, allí donde Aristóteles y Platón la dejaron subsistir sin adueñarse de ella?

III

LA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL COMO FUNDACION DE LA METAFISICA

Al inicio del camino del pensar heideggeriano se yergue la pregunta conductora de la metafísica: ¿Qué es el ente? ¿Cómo hay que captar el ente en su ser? Si el ente en su ser se dice de muchas maneras, ¿cómo hay que pensar entonces la unidad de los significados múltiples del «ser»? La pregunta por la unidad en la multiplicidad del ente tiene que hacerse apremiante justamente al dejar de tener validez las posiciones metafísico-teológicas tradicionales, gracias a las cuales Heidegger podía pasar todavía en silencio esta cuestión en sus primeros trabajos, porque ahora se ha despertado la sospecha de que el Dios de la filosofía bien puede no ser el Dios vivo de la fe, ni la teología metafísica la respuesta última a las cuestiones del pensar.

La orientación hacia la vida fáctica no supone un abandono de la pregunta por el ser. Bien puede ser que, al principio, esta orientación sea una retirada de las «especulaciones» metafísicas, pero esta retirada tiene a su vez que ser cuestionada: ¿puede ir la exégesis de la vida fáctica por un camino distinto al de la doctrina del ser de la metafísica? Si simplemente deja descansar esta experiencia y la deja estar junto a sí como si se tratara de una oposición insuperable, ¿no está forzada a caer en esta doctrina del ser y en la experiencia del ser allí desplegada? ¿No sigue estando justamente por eso determinado el pensar de Dilthey por los presupuestos de la metafísica al dejar

éste su concepto fundamental, el de la «vida», en «indiferencia ontológica» y al dejar tras sí a la doctrina del ser de la metafísica, sin hacerse de nuevo cuestión de las opciones decisivas, de esas opciones por las cuales devino ella lo que es? ¿No tuvo un destino parecido la experiencia fáctica de la vida de la fe cristiana?

La falta de la metafísica —ésta ha sido la intelección decisiva de Heidegger— estriba en que piensa el pensar como «ver», el ser como constante ser-ante-los-ojos, como constante asistencia, y así no puede hacer la experiencia de la cumplimentación de la vida fáctico-histórica misma, cumplimentación en la que no cabe el sosiego. Y sin embargo, ¿no se yerguen acaso tras toda metafísica facticidad e historicidad como aquello por ella olvidado? Si la metafísica piensa el ser como constante asistencia, ¿no piensa entonces a partir de un determinado modo temporal, a partir del presente? ¿No cae la decisión sobre el sentido del ser dentro de un ámbito que en su esencia es «tiempo»? ¿Pertenece el tiempo al sentido del ser, y es este tiempo lo impensado y olvidado de la metafísica?

Cuando la ecuación: ser es constante asistencia, deja de ser aceptada como algo evidente, puede entonces irrumpir la pregunta por el sentido del ser como pregunta por el ser y el tiempo. El ámbito en el que el pensar cumplimenta la transición del ente al ser, el horizonte trascendental para la determinación del ser en cuanto ser, es interpelado ahora en su esencia. El fundamento de la múltiple decibilidad del ser se hace problemático por lo que hace a la manera de su ser fundamental, y así, a la pregunta por la decibilidad múltiple del ser se encadena otra: la pregunta por el sentido del ser. La doctrina metafísica del ser, la ontología, es cimentada de manera ontológico-fundamental por medio de la pregunta por el sentido del ser en cuanto fundamento de todo posible significado del ser.

Ser y tiempo es el despliegue de la cuestión sobre el modo de pertenencia del tiempo al sentido del ser. *Ser y tiempo* es el intento de recoger de modo pensante aquello que permanece impensado, el fundamento olvidado de la metafísica, sobre el cual descansaba desde luego todo lo pensado por ella. Con razón antecede a esta obra como lema la pregunta surgida ya al inicio del pensar metafísico, la pregunta acerca de lo que signifique propiamente la expresión «ente: lo que es». A propósito de esa pregunta del *Sofista* —aquel diálogo de Platón que Heidegger ha tratado en profundidad durante su actividad docente en Marburgo— observa Heidegger que hoy no

sólo no tenemos respuesta a esa pregunta, sino que ni por un momento sentimos la necesidad de tal preguntar. Por eso, no sólo hay que volver a empezar de nuevo a plantear la pregunta por el sentido del ser, sino también despertar comprensión para esta pregunta (SuZ 1: tr. 10).

La introducción a *Ser y tiempo* ofrece, por esta razón, una «exposición de la pregunta por el sentido del ser». El § 1 expone cómo la pregunta por el ser —la gigantomaquia en torno al ser, como se dice en el *Sofista*—, que mantuvo en tensión la investigación de Aristóteles y Platón, cayó más tarde en olvido. No sólo la pregunta ha caído en olvido; la omisión de plantear esta pregunta ha sido sancionada por un dogma filosófico que se ha configurado, sobre el terreno de los planteamientos griegos, como interpretación del ser. Este dogma dice que «ser» es el concepto más general y vacío y, en consecuencia, indefinible aunque sea con todo evidente. El § 2 muestra que nosotros nos las habemos ya de siempre en una comprensión del ser de término medio y vaga, pero que a la pregunta, emplazada de modo terminante, por el sentido del ser no damos respuesta alguna, sin ser siquiera capaces de profundizar suficientemente en esta pregunta.

La pregunta por el sentido del ser tiene que ser repetida porque desde el inicio del pensar metafísico pertenece a éste como lo impensado; pero ante todo tiene que volver a ser emplazada a partir de aquellos fundamentos pertinentes a la cosa, en los cuales tiene su raíz la «venerabilidad» de la proveniencia de esta pregunta. Así, en el § 3 desarrolla Heidegger el tema de la «primacía ontológica de la pregunta por el ser». «Ontología» es ahora el nombre para la pregunta por el ser del ente. Heidegger llama la atención sobre el hecho de que la dinámica de las ciencias hace urgente una revisión de los conceptos fundamentales y exige por tanto un preguntar ontológico originario. Platón, Aristóteles y más tarde, de nuevo, Kant, han desarrollado al hilo de un tal preguntar una «lógica productiva» que no se limita a andar detrás de las ciencias (como la reflexión neokantiana en cuanto la teoría de la ciencia), sino que «avanza hacia un determinado dominio del ser, abre por primera vez la constitución del ser, y pone a disposición de las ciencias positivas las estructuras ganadas, como otras tantas indicaciones directivas —a cuyo través es posible ver— de sus preguntas (10: tr. 20). La ontología apunta a una «condición apriórica de posibilidad» de las

ciencias, «que investigan lo ente en cuanto tal o cual ente, moviéndose ya en cada caso en cierta comprensión del ser». Por el contrario, la cuestión del ser apunta «a la condición de posibilidad de las ontologías mismas, que son anteriores a las ciencias ónticas y las fundan». (La «cuestión del ser» no pregunta pues por el ser de los distintos ámbitos de lo ente y por la decibilidad múltiple del ser en general, sino por la unitaridad del «ser» en esa multiplicidad: por el *sentido* del ser.) La ontología, en cuanto pregunta por el ser del ente, sigue siendo «ingenua, sin dejar ver a su través»; al no hacerse cuestión del fundamento sobre el cual descansa, a saber el sentido del ser mismo, resulta incluso, «en el fondo, ciega y desviada de su propia intención»; y es gracias a esa pregunta como la ontología llega a estar fundada sobre una «ontología fundamental». A la ontologia («doctrina de las categorías») como «genealogía de las distintas maneras posibles de ser» se le encandena la ontología fundamental como pregunta sobre «qué es lo que mentamos propiamente con esta expresión: 'ser'» (11: tr. 21).

En el § 4 señala Heidegger que, en caso de que deba hacerse la pregunta por el ser, hay un ente bien determinado que dentro de lo óntico, o sea, de lo ente, tiene la primacía. Este ente es el hombre, en la medida en que él es «estar». El estar se distingue de los otros entes porque no viene a darse simplemente entre los otros entes, sino que a él le va en su ser este ser. El estar —y sólo él— tiene relación al ser y, por tanto, comprensión del ser. En él mismo es entendedor-del-ser, ontológico; este ser-ontológico no puede ser un entender que se haya tomado propiamente a sí y hecho explícito, sino un entender-el-ser implícito, «preontológico».

Tener relación al ser quiere decir (según Kierkegaard): tener existencia, estar determinado mediante la existencia. Al ser o «esencia» del estar lo llama Heidegger «existencia» (12, 42: tr. 22, 54). Son las estructuras de la existencia las que se buscan cuando el estar viene interpelado en su ser. A estas estructuras las llama Heidegger existenciarios, diferenciándolos de las categorías, a las que entiende ahora como determinaciones del ser limitadas a lo ente que no es al modo de estar (44: tr. 56). La analítica existenciaria intenta (ontológicamente) poner al descubierto las estructuras-del-ser de la existencia; así, se diferencia del entender existencial en que no se ocupa, o no lo hace prioritariamente, de las estructuras formales, sino que trata de «dilucidar» la pregunta concreta de la existencia «por medio

del existir mismo». Esta pregunta —la pregunta de si se ha atendido o descuidado a la existencia de sus posibilidades concretas— sólo puede ser decidida por el estar mismo, y en cada caso, no se trata de un asunto «ontológico», sino «óntico» (12: tr. 22).

Ahora bien, ¿de qué modo pertenece la pregunta por el ser del estar, la analítica existenciaria, a la elaboración de la cuestión del ser? El estar es aquel ente que plantea la cuestión del ser y que por eso tiene que venir a hacerse transparente en su ser, en caso de que tal pregunta deba ser elaborada. La primacía que el estar tiene frente a cualquier otro ente es, por lo demás, algo que hay que captar de una forma más fundamental. Esta primacía es triple: 1) el estar tiene una primacía ónica, distinguiéndose de todo ente al estar determinado por una relación al ser, por la existencia; 2) en razón *(Grund)* de este estar determinado por la existencia es en él mismo ontológico, entendedor-del-ser, y tiene por tanto una primacía «ontológica»; 3) en razón *(Grund)* de su comprensión del ser entiende su propio ser y el ser de lo que no es al modo del estar, siendo así condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías. «De aquí que la *ontología fundamental*, única de la que pueden surgir todas las demás, tenga que buscarse en la *analítica existenciaria del estar*» (13: tr. 23). Por otra parte, es verdad que la analítica existenciaria sólo puede trabajar si sabe qué es esa existenciariedad. Para tener ya una idea del ser en general, tiene que entender la constitución *del ser* de la existencia. «También la posibilidad de una acabada analítica del estar depende, pues, de un desarrollo previo de la pregunta por el sentido del ser en general» (13: tr. 23).

La analítica de la existencia debe poner al descubierto el horizonte en el cual es entendido en general el ser en cuanto ser (§ 5). Esto sucede en tres etapas: como estructura fundamental del estar, en su cotidianeidad y carácter medio (el de la «vida» en su «facticidad»), viene mostrado el ser-en-el-mundo en un estar-en-conexión-de-significatividad; se señala después que este ser-en-el-mundo es esencialmente temporal y que acontece históricamente (o sea, que la «vida fáctica» es «histórica»); es a partir de la temporalidad del estar, pues, como debe ser entendido el tiempo, el modo en que pertenezca al sentido del ser mismo y determine por tanto ese horizonte en el que es entendido el ser en cuanto ser. El tiempo no debe servir —como sucedía aún en la conferencia de habilitación de Heidegger— «de criterio de separación de las regiones del ser», sino que debe venir

probado como perteneciente al sentido del ser mismo. Lo que hay que señalar es «que en el fenómeno bien visto y bien explanado del tiempo tienen sus raíces los problemas centrales de toda ontología, y cómo las tienen» (18: tr. 28). La primera parte de *Ser y tiempo*, que cumplimenta las tres etapas ya dichas, lleva el título: «Interpretación del estar por lo que hace a la temporalidad, y explanación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser». Se divide en tres partes: «1. Análisis fundamental y preparatorio del estar. 2. Estar y temporalidad. 3. Tiempo y ser» (39: tr. 50).

¿Es necesario, empero, que el ser venga en general concebido «a partir» del «tiempo»? La afirmación de que el tiempo pertenece al sentido del ser y de que el camino hacia ese tiempo pasa por la temporalidad de la existencia fáctica, ¿no es una hipótesis arbitraria, un «nuevo punto de vista», cuyo derecho no está legítimamente probado? Lo «nuevo», dice Heidegger, no tiene ninguna monta. Más bien interesa que lo pensado «sea lo bastante antiguo como para aprender a concebir las posibilidades que los 'antiguos' emplazaron de modo que cupiera disponer de ellas» (19: tr. 29). Si el estar acontece esencialmente de modo histórico, tal es también el modo de toda investigación —en cuanto que posibilidad de este estar—; es en la repetición de la tradición donde, por vez primera, la pregunta por el ser gana su «concreción verdadera» (26: tr. 36). A ello se debe que la repetición histórico-acontecida de la tradición ontológica pertenezca al despliegue «sistemático» de la ontología fundamental. Esta repetición es «destrucción»: puesta al descubierto de las experiencias originarias y de los prejuicios secretos de la exégesis tradicional del ser. Ontología fundamental y destrucción de la historia acontecida de la ontología forman juntas «la doble tarea en la elaboración de la cuestión del ser» (15: tr. 25).

La destrucción de la historia acontecida de la ontología tiene que mostrar la manera en que la pregunta por el ser le viene impuesta al pensar por la ontología tradicional, aunque en esta ontología la pregunta por el sentido del ser no venga propiamente a emplazarse. La ontología pregunta por el ser del ente orientándose, en su preguntar, hasta lo ente con que se topa en el mundo y que puede poner, pues, ante los ojos. Es a partir del ente presente y representable como viene entendido el ser de cada ente y hasta el ser del hombre, del estar. La ontología, nacida griega, es la prueba «de que el estar se entiende a sí mismo y entiende el ser en general a partir del

'mundo'» (21 s.: tr. 32). Cuando en la edad moderna el «sujeto», el «el espíritu», la «persona» son colocados en el centro del preguntar, entonces son entendidos en su ser a partir de una ontología orientada a lo ente presente y representable. El «repertorio de categorías de la ontología tradicional» es transferido también al sujeto, al espíritu, a la persona «con las correspondientes formalizaciones y restricciones, simplemente negativas» (22 tr. 32). El ser del «sujeto» y el sentido del ser en general no vienen a ser de nuevo cuestionados de una forma originaria, sino que más bien se persiste en el prejuicio según el cual el pensar se entiende a partir del ver, y el ser en general a partir del ser-ante-los-ojos. «El λέγειν» mismo o en su caso el νοεῖν —el simple hecho de percatarse de algo que está presente en su pura «presencia», cosa que ya *Parménides* había tomado como hilo conductor de la exégesis del ser—, tiene la estructura temporaria * del puro «hacer presente» algo. El ente, que en tal «hacer presente» se muestra como siendo para éste y es entendido como lo propiamente ente, recibe según ello su exégesis en vista de un atender-a-lo-encontrado **; es decir, es concebido como asistencia (οὐσία) (25 s.: tr. 36).

Cuando se concibe el ser como ser-ante-los-ojos o como asistencia, su exégesis viene realizada entonces en vista de un determinado modo temporal: el presente (25 r. 35). En la exégesis griega del ser es el tiempo el que hace las veces de hilo conductor, sin que esta exégesis del ser tenga un saber expreso de ese hilo conductor. Tal exégesis no tiene «noticia y menos comprensión de la función ontológica del tiempo, es incapaz de darse cuenta del fundamento que hace posible esta función. Por el contrario: el tiempo mismo es tomado por un ente entre otros entes, y se le intenta incluso captar, en la estructura de su ser, a partir del horizonte de comprensión del ser que está orientado ingenua y tácitamente por él mismo» (26: tr.

---

* Orig.: *temporale*. Se vierte *zeitlich* por «temporal» y *temporal* por «temporario». Siguiendo una tradición ya bien establecida en Hegel, Heidegger tiende a emplear raíces germanas para designar algo con sentido inmediato en su lengua, y latinas para indicar la *tematización* (en la meditación filosófica) de ese sentido. *(N. del T.)*

** *Gegen-wart*. El presente es un vigilar expectante *(warten)*, aquello en que las cosas se encuentran *(contra, gegen)*; cabría decir: un «estar a la contra». Hay aquí seguramente un eco del *Fedón* (62 B), donde Platón dice que estamos «en una cierta atalaya o puesto de vigilancia», que es a la vez presidio (ἔν τινι φρουρᾷ), hablando en seguida del motivo que Platón tiene para morir, ahora ya presentado (παροῦσαν). El «estar a la muerte» sería entonces el desvelamiento exegético de lo impensado en la *parusía* griega. *(N. del T.)*

36). Lo que el ser sea es algo que viene descifrado en aquel ente que está en el mundo y, por ende, *en* el tiempo. El tiempo mismo es pensado en su ser según esta comprensión del ser. Con ello, el pensar no se hace problema en modo alguno del tiempo mismo, es decir, no se hace cuestión del tiempo en cuanto perteneciente al sentido del ser, del tiempo en cuanto «temporariedad» (19: tr. 29).

Heidegger acoge esta pregunta por el ser y el tiempo, según ha sido ofrecida por la tradición, como pregunta que ha quedado incuestionada y, partiendo de ella, pone en cuestión de nuevo la exégesis occidental del ser en sus estudios «fundamentalmente decisivos». La segunda parte del *Ser y tiempo* debería proporcionar «rasgos fundamentales de una de-strucción fenomenológica de la historia acontecida de la ontología siguiendo el hilo conductor de la problemática de la temporariedad» (39: tr. 50). A través de Kant y Descartes, Heidegger quiso retrotraerse a Aristóteles; Kant ve la conexión entre el tiempo y el «yo pienso», pero retrocede ante ella al tomar sobre sí la posición ontológica de Descartes, que determina al «yo pienso», al *cogito* a partir de la ontología medieval y por ende de la griega, siendo así imposible captar a aquél en su esencia originariamente temporal; la originariedad del tiempo queda encubierta en la metafísica. El tratado de Aristóteles sobre el tiempo constituye el «*discrimen* de la base fenoménica y de los límites de la ontología antigua» (23 s. y 40: tr. 36 y 50).

De lo que se trata ahora es de recorrer uno a uno los pasos de *Ser y tiempo*.

Análisis fundamental del estar

La primera sección de la primera parte de *Ser y tiempo* debe poner al descubierto, en un análisis preparatorio, la estructura fundamental del estar cotidiano y de término medio. El ser-en-el-mundo es visto aquí como esa estructura fundamental, descompuesto luego en sus diversos momentos y concebido finalmente, en su unitariedad, como cura.

«Ser-en-el-mundo» no mienta el venir a darse, como otras cosas, en el llamado «mundo», en la suma total de lo ente. El «ser-en» dentro de «ser-en-el-mundo» significa más bien «habitar cabe», «estar familiarizado con» (*SuZ*, 54: 67). El estar es ser-en-el-mundo, es decir: él «es» su mundo, es a partir de estar familiarizado con el

mundo. Y si no es un objeto que viene a darse en el «mundo», en la suma total de lo ente, tanto menos es un sujeto carente de mundo a partir del cual, como desde Descartes se había venido intentando continuamente, hubiera que tender primero el puente hacia el «mundo». ás bien el estar, en cuanto ser-en-el-mundo, está ya siempre cabe las cosas, así como ya siempre con otros. El estar no es un Yo que tuviera primero que acoger en sí la referencia a otros hombres, sino que está primariamente en el ser-con otros.

El mundo en el que el estar está no es captado por Heidegger como la suma total de lo ente, sino al modo del cómo *, en el cual es capaz de mostrarse en cada caso lo ente en total. Según el sentido de este concepto de mundo, el estar «está en» el mundo; la mundaneidad le adviene. El mundo, en el que el estar es fáctico, es empero siempre un determinado mundo. «La mundaneidad misma es modificable en el respectivo todo estructural de «mundos» particulares, pero encierra, resuelve en sí el «a priori» de la mundaneidad en general» (65: tr. 78).

El mundo del estar en su cotidianeidad, el mundo «natural», es el «mundo en torno». El ente que nos sale al encuentro cotidianamente no es una cosa que esté «presente» como algo alejado de nosotros, sino que es algo «a mano», un «útil» con el cual tiene en cada caso el estar un respecto determinado. El útil sirve para algo; una cosa remite a otra, adquiriendo así una «significación». El todo de conexión referencial y de significatividad es el mundo en cuanto mundo en torno, fijado a aquel último «por mor de» que es el estar. La existencia, a la cual le va en su ser este ser, posibilita el «por mor de», fundando de esta manera la mundaneidad del mundo en el carácter de existencia del estar.

El mundo no se limita en efecto a ser mundo en torno, sino que es la mundaneidad en torno la que da la primera indicación decisiva sobre la estructura del mundo: si el mundo es experienciado a partir de la conexión del remitir y de la significatividad tal como esta conexión es para la existencia, puede ser pensado entonces como ábito de un *acontecer* de sentido. El ente, que gana su ser a partir de este acontecer, no es lo «presente» de un ver distanciado, sino lo «a

* Orig.: *das Wie*. Mundo no es suma de cosas que tuvieran en común «el hecho de» *(Daß)* ser, ni su esencia compendio de realidades «quiditativas» *(Was)*, sino el «cómo» *(Wie)* le va al estar su ser, el modo en que el estar está. *(N. del T.)*

mano» de una praxis. Cuando el pensar experiencia el mundo a partir del mundo en torno se coloca en fundamental oposición al planteamiento filosófico tradicional. El pensar se orienta de costumbre hacia la representación de un ente susceptible de ser exhibido; en un planteamiento «teórico», el pensar se entiende como un ver y un representar, siendo lo ente lo presente para el representar. La conjunción, la «suma total» de lo presente, tal como debe ser para una conciencia que supervise todo, vale entonces como «mundo». Así, y junto «con el no ver», se da en «la constitución del estar del ser-en-el-mundo un *pasar por alto* el fenómeno de la mundaneidad» (tal como se muestra primeramente en la mundaneidad en torno). «En vez de esto», apunta Heidegger en *Ser y tiempo,* interpretando de esta manera la tendencia fundamental de la «ontología hecha hasta aquí», «se intenta interpretar el mundo partiendo del ser de lo ente que está intramundanamente presente y que, encima, no tiene desde luego carácter de descubierto; es decir, partiendo de la naturaleza». La naturaleza es captada en el sentido de lo que está «presente». Pero de esta manera se hace de ella un «caso límite del ser del ente posible intramundano», en cuyo caso es precisamente la mundaneidad del mundo la que no se muestra. Conocer la naturaleza como naturaleza que está presente es algo que, por ello mismo, tiene el «carácter de una determinada desmundanización del mundo» (65: tr. 78).

Ya «al inicio de la tradición ontológica, decisiva para nosotros, explícitamente en *Parménides*», es pasado por alto el fenómeno del mundo, y así viene siéndolo desde entonces. El ente intramundano, encontrado por lo pronto en la «naturaleza», invade temáticamente el lugar del fenómeno pasado por alto (100: tr. 115). En el curso de este desarrollo, Descartes encuentra la determinación fundamental del mundo en el carácter extenso de las cosas naturales. La forma de acceder al ser del mundo no la encuentra Descartes en un conocimiento «matemático» por su predilección hacia la matemática, sino por el hecho de que el pensar, en tanto que «ver», está ya siempre orientado hacia lo que está fijamente presente, mientras que la matemática conoce preferentemente lo que está siempre ahí, lo que permanece fijo y sigue durando por encima de todo cambio (96: tr. 110 s.; cf. también *La pregunta por la cosa,* 52 s.: tr. 70 s.). También se permanece en el suelo de la ontología cartesiana cuando sólo se hace valer el ser que está presente o el ser extenso como «capa fundamental» sobre la que otras capas —de cualidades específicas: bello,

utilizable, etc.— deben ser edificadas. Frente al intento, simplemente reactivo, de completar el análisis cartesiano del mundo valiéndose del fenómeno del valor, Heidegger hace notar que «la adición de predicados de valor no es capaz de dar en lo más mínimo nuevos datos sobre el ser de los bienes, sino que se limita a presuponer una vez más en los últimos la forma de ser de la pura presencia...» (*SuZ* 99: tr. 114).

Heidegger mismo intenta enraizar la extensividad de la cosa —que para Descartes era lo más captable de ella— como fenómeno derivado de la espacialidad del estar, y con ello, de la estructura del ambientar el mundo en torno (§ 22 s.). Cuando la mundaneidad del mundo vuelve a ser ganada, el conocer no puede ser ya entendido como mero representar una cosa continuamente *presente,* sino que tiene que medirse en la circunspección del práctico «cuidar de» y en el estar al tanto de sí en los respectos de disponibilidad y conexiones referenciales del mundo. Con ello queda suprimida la primacía que el puro ver tenía en el conocimiento «desde los inicios de la ontología griega hasta hoy» (358: tr. 388).

El ser-en del ser-en-el-mundo deviene propiamente tema de análisis una vez ha mostrado Heidegger que el ser-en-el-mundo no sólo es un «curarse de», un ser cabe lo ente intramundano, sino también procura: «ser-con» con otros, siendo sólo así, igualmente, un curarse a sí mismo de ser-sí-mismo. El estar es un ser-en en el mundo en cuanto que, siendo «yecto» ya siempre en el mundo, asume empero este estado de yecto en el «proyecto» y «articula» el proyecto yectado en un todo articulado de significación. Al estado de yecto (facticidad), al proyecto (existencia) y a la articulación se les hace aflorar en el estar acorde (el encontrarse) *, en el entender y en el habla.

* Orig.: *Gestimmtheit (Befindlichkeit)*. El primer término ha sido traducido recordando resonancias musicales: «acorde» *(Stimmung)* es la disposición de ánimo (en su versión vulgar, demasiado psicologista) que nos pone cordialmente de acuerdo (de *cor*: corazón) con la conexión de significatividad (en) que (nos) proyectamos: con la *«voz» (Stimme)* dominante con la que estamos en consonancia. «Encontrarse» *(Befindlichkeit)* apunta al carácter *situacional* del estar fáctico *cabe (bei)* lo ente y *con* los otros. «Cabe» apunta al hecho de que no estamos *fuera de* lo ente ni *al lado de* ello; el estado de yecto quiere decir justamente esto: el estar consiste en ser «falto de hogar» (*unheimlich*: «inquietante»; recuérdese el *cor inquietum* agustiniano), porque si la filosofía se daba en el deseo de «encontrarse en casa» (*bei sich sein*: Aristóteles, Novalis, Hegel), Heidegger rompe con esta nostalgia: «estar en casa» es «estar cabe lo ente», y por tanto «fuera de sí». Por eso la palabra fundamental del idealismo: *Selbst* («sí-mismo»), se ve ahora

Que el estar sea no es algo fundado en un proyecto libre hecho por él mismo; el estar está siempre más bien entregado a su «que él es». El estar está «yectado» en lo ente. El estado de yecto es la «facticidad» del estar. Esta facticidad se diferencia, sin embargo, esencialmente del carácter factual del venir a darse una cosa presente; es la facticidad de la entrega del estar a sí mismo (56, 135: tr. 68, 152). El estar es fáctico; esto es, se «encuentra» en medio de lo ente en total. Este encontrarse en lo ente, en cuanto que es el «encontrarse» del ser-en-el-*mundo,* se halla ya siempre en un «cómo» enteramente determinado; el estar está «acorde» de tal o cual manera, está de acuerdo con este «cómo». El «encontrarse» o el estar acorde de cada caso hace aflorar la facticidad del ser-en-el-mundo: que haya ser-en-el-mundo en general, que yo sea y que las cosas sean, que yo me pueda dirigir a las cosas y que ellas puedan concernirme.

El estar está «apalabrado»* a su estado de yecto sólo en cuanto que es «proyecto». Está caracterizado de manera igualmente originaria, tanto por «existencialidad» como por facticidad; es existencia en el sentido más estricto de la palabra: el poder-ser proyectante (Heidegger llama existencia en el más amplio sentido de la palabra al *todo* de la existencia fáctica). En cuanto poder-ser o entender, el estar es «primariamente ser-posible»: a él no le advienen sus posibilidades como si se tratara de algo aún no efectivamente real que adviniera a una cosa ya presente; el ser posible del estar en general no tiene que ser caracterizado como lo aún no efectivamente real y en ningún caso necesario, pues entonces sería pensado como modalidad de lo presente, pero nunca como el poder-ser de la existencia (143: tr. 161). En el poder ser en cuanto entender se funda el estar a la mira, en el cual viene a hacerse transparente el estar en cuanto ser-en-el-mundo: la «circunspección del 'cuidarse de'», el «'mirar por' de la procura», el «estar a la mira del ser en cuanto tal, por mor del cual el estar es en cada caso como es». El hecho de que el conocer pueda ser

---

desplazada por *Dasein* («estar»). El «se» de «encontrarse» ya no es circularmente reflexivo, sino un estar, vigilante, «a la contra» *(Gegen-wart)*.*(N. del T.)*

* Orig.: *Überantwortet. Überantwortung* es también la «extradición». Esta es la paradoja de la existencia en Heidegger: que ella se ve devuelta al lugar de procedencia, y por ello la «responsabilidad» *(Verantwortung)* parece escapársele, porque la «respuesta» *(Antwort)* está «por encima» *(über)* de ella. Pero como ese «lugar» es un «proyecto» *(Entwurf)*, su responder es siempre un *corresponder,* un hacer(se) eco de la palabra *(Ant-Wort)*. *(N. del T.)*

captado como ver está fundado en el estar a la mira, que pertenece al entender del estar (146 s.: tr. 164 s.).

Todo entender se da dentro de un encontrarse; mediante el estado de yecto le son dadas siempre ya al proyecto del entender determinadas posibilidades y le son retiradas determinadas posibilidades. De esta forma el proyecto yectado se ensambla en un todo articulado de significación. A esta articulación la llama Heidegger el «habla» (§ 34) en atención al lenguaje como modo señalado de articulación.

El entender que se da en un encontrarse, que se articula, constituye la apertura del estar, el ser-en-el-mundo de la existencia en cuanto verdad originaria (§ 44). En este ser-en-el-mundo puede ser descubierto lo ente que no es al modo del estar, y abrirse el ente que es al modo del estar. El ente que llega a comprensión y es en la verdad tiene «sentido». «El sentido es un existenciario del estar, no una propiedad que esté adherida a lo ente, se halle 'tras' de ello y flote como un 'reino intermedio' no se sabe dónde» (151: tr. 170). Heidegger había dicho en su disertación (94) que Lotze, llevado por el problema del modo de realidad efectiva de las ideas platónicas, había encontrado para el modo de ser del sentido la denominación decisiva de «valoración», mientras que ahora analiza esa «valoración» como «concepto proteico», como «ídolo verbal». El pretendido «fenómeno originario» de la valoración, «que ya no es susceptible de ulterior derivación», debe la función por él desempeñada únicamente a su falta de claridad ontológica, según dice Heidegger (SuZ 155 s.: tr. 174). *Ser y tiempo* funda el sentido en la movilidad y apertura del estar en cuanto ser-en-el-mundo. Tan poco es el sentido «un ser estático» que, más bien, es un «sobre-el-fondo-de-que, estructurado por pretener, previo estar a la mira y precaptar» * el *proyecto*. A partir del «sobre el fondo de que» del proyecto que se da en un encontrarse «resulta comprensible algo en cuanto algo», algo emerge en cuanto

* En orig., resp.: *Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff.* El cuidado por lograr una traducción literal en la que resalte el carácter de «previo» hace que en castellano se pierdan armónicos inmediatos para el lector alemán. Aunque en el uso normal no existe *Vorhabe*, sí es corriente *Vorhaben* («intención, plan»). Los otros dos términos son de uso corriente: «atención» y «anticipación», resp. Salvo la «anticipación», los otros dos términos castellanos están muy lastrados metafísicamente, y desplazan la atención de la «base sobre la cual» *(Woraufhin)* se estructura previamente el sentido, a la cosa o sustancia hacia *(in-)* o a *(ad-)* la que se tiende. La fijeza de nuestro «atender» como «*parar* mientes en» deja bien a las claras este olvido del proyecto. *(N. del T.)*

dotado de sentido en su verdad (151: tr. 170). Según la concepción tradicional, el enunciado, el juicio es el lugar de la verdad y el hilo conductor para la comprensión de lo ente en cuanto ente. Ahora bien, en el enunciado es algo tomado en cuanto algo únicamente en la medida en que un ser-presente pueda venir fijado a éste, y sobre lo cual el pensar, apenas ganado el correspondiente respecto, pueda siempre volver de nuevo. Lo ente en cuanto presente es situado en el pensar enunciante y juzgante; el mundo, que es primariamente una conexión de significatividad de lo a mano, viene nivelado hasta convertirse en conexión de lo presente; el entender, que se interpreta de forma *circunspecta* y se mueve en una praxis que permanece siempre abierta en el mundo como conexión de significatividad, viene a convertirse en una actitud puramente teorética. Si, por contra, el enunciador y juzgador vienen fundados, como intenta Heidegger (§ 33), en la exégesis circunspecta del entender, entonces la doctrina del juicio como lugar de *propio* de la verdad se hace problemática. El análisis del sentido, tal como lo toma la antología del estar, está emplazado frente a la cuestión de si los caminos del pensar puedan ser agotados por la lógica tradicional, o si el lenguaje del pensar pueda ser entendido por una gramática orientada en la lógica. ¿Es susceptible la lógica tradicional de comprender la movilidad del sentido, o es simplemente lógica de lo presente? (129: tr. 145). ¿Es capaz la gramática, orientada en la lógica, de concebir al lenguaje como articulación de la apertura originaria del ser-en-el-mundo, o tiene que ser «liberada» de la lógica? (165 s.: tr. 184). El punto de partida hacia la solución del problema de la lógica y la gramática, que Heidegger había llevado adelante en su disertación y en su escrito de habilitación, es rechazado ahora por la razón fundamental de que ese intento, que tomaba al ser y al sentido como algo estético, se basaba en una tesis metafísica falta de fundamento.

El ser-en del ser-en-el-mundo es el proyecto yecto articulado. Si captamos al proyecto en cuanto un ser-se-de-antemano en las posibilidades, al estado de yecto en cuanto ser-ya-en-el-mundo y a la articulación en cuanto desmembración del ser-cabe-lo-ente-intramundano y del ser-con con-otros, entonces el estar es, en cuanto ser-en-el-mundo y según su ser, un ser-se-de-antemano-ya-en-el-mundo en cuanto ser-cabe-lo-ente-intramundano-que-sale-al-encuentro en el ser-con-otros (§ 41). Heidegger llama «cura» a este ser del estar captado en su unitariedad en sí múltiple.

La cura es la estructura fundamental el estar según el modo en que éste, por lo pronto y las más de las veces, sale al encuentro de su cotidiano mundo en torno. Aunque en la cura se anuncia en verdad el sentido del ser del estar (su «esencia»), éste permanece no obstante encubierto, porque el estar tiende en su carácter de término medio y en su cotidianeidad a rechazar de sí propio ser, con lo que no logra llegar al sentido de este ser. De costumbre, y justamente por esto, no ve de ordinario el estar el sentido propio de su ser-en-el-mundo, porque «por lo pronto, y las más de las veces, es arrebatado por su mundo» y en él se deshace (133: tr. 129). Pertenece al estar el estar «yecto» en lo ente y en el ser-con otros; en tanto que él esté, seguirá estando «en proyección», vertiginosamente arrastrado al arrebato por aquello que hay en el mundo y por aquello que se impone en cuanto evidente estar-con de los otros. De esta manera se depara el estar «a sí mismo la constante tentación de la caída» (177: tr. 197).

Heidegger ha puesto de manifiesto insistentemente cómo el estar «sucumbe» *(verfällt)* a lo ente intramundano que le sale al encuentro, de manera que se entiende a sí mismo y al ser en general a partir del ente con el que le cabe toparse. El estar no vive en general como sí mismo, sino del modo en que «se» vive; «es vivido» por la «dictadura» del «se» (§ 27). En su «encontrarse» y en su «estar acorde» no se acuerda de ordinario de «que» * él es; se aparta del «que» de su ser-en-el-mundo, tornándose tan sólo hacia aquello que en este ser-en-el-mundo le sale al encuentro. Tiene miedo de esto y aquello, pero no angustia de propio en la que hacerse cuestión del «que» del ser-en-el-mundo (§ 30 y § 40) [11]. El habla no permite una apertura de propio

* Orig.: «*daß*». Hay que evitar «caer» en la tentación de verter *daß* (como sería más correcto y de sentido común) como «hecho de que». Al menos aquí no cabe esta versión, pues «hecho» *(factum)* remite irresistiblemente a una conexión *causal* (: alguien o algo ha «hecho» ese hecho). *Que* el estar esté en el mundo no tiene «por qué»: es algo inex-plicable, por ser el pliegue (la «contra») de toda ex-plicación posible. *(N. del T.)*

[11] Como la angustia, que esencialmente es angustia ante la muerte, se convierte para Heidegger en estado de acorde decisivo, Otto Friedrich Bollnow, en su *Das Wesen der Stimmungen* (1.ª ed. 1941), reprocha al análisis heideggeriano del estado de acorde un punto de partida «filosófico-existencial» fijado unilateralmente en los estados «deprimidos» del ánimo, añadiéndose a tal unilateralidad una ontologización de la investigación al estilo de la ontología esencialista metafísica. Aun cuando los análisis de Bollnow sean estimables, esta crítica desfigura con todo el auténtico planteamiento heideggeriano. Cf. al respecto mi *Das Wesen der Stimmungen. Kritische Betrachtungen zum gleichnamigen Buch O. Fr. Bollnows.* (En: ZEITSCHRIFT FUER PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG, 14 (1960), 272-284). Como Bollnow, también

del ser-en-el-mundo, sino que se hace «charla», que demora en la ambigüedad (§ 35, § 37). En cuanto que el estar cede a la atención de caer en el así llamado «mundo» y de olvidar con ello el ser-en-el-mundo mismo, se hunde en lo impropio. Pero el hecho de que pueda en general hundirse muestra que, según su ser, es modificable; esto es, que es impropiamente, pero que también puede ser propiamente. Sólo en lo que tiene carácter de propio puede llegar a ser entendido el sentido de su ser.

Estar y temporalidad

En la segunda sección de la primera parte de *Ser y tiempo: Estar y temporalidad,* intenta Heidegger poner de relieve el sentido del ser del estar, entender originariamente al estar en su ser.

Si el estar en cuanto cura está caracterizado mediante un serse de antemano y, así, es siempre algo que todavía no es, entonces persiste la cuestión de si cabe en general captar al estar en su totalidad. Heidegger resalta el momento en que en el precursar a la muerte es el ser en cada caso «total», si bien «total» no en el sentido del ser-total de algo presente. En este precursar se muestra más agudamente de qué manera es el estar la existencia fáctica: en cuanto entender o poder-ser, el estar es posibilidad, pero únicamente es esta posibilidad de propio si se precursa continuamente en la posibilidad extrema, insuperable. Esta posibilidad extrema es la muerte. El precursar a la

---

Ludwig Binswanger, en su *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (1.ª ed. 1942), ha intentado corregir el planteamiento de Heidegger, oponiendo el amor a la cura —que correspondería a una supuesta exégesis unilateral del estar humano— sin entender, pues, la cura en el sentido de análisis fundamental *formal* del estar. Binswanger mismo dice hoy muy justamente que, en aquel libro, ha «malentendido por completo la puesta *apriórica* al descubierto de la estructura de cura del estar» realizada por Heidegger, al creerla «una doctrina antropológica». Sin embargo, insiste en que «por discutible que en todo caso fuera mi contraposición de entonces entre la esencia del amor y la de la cura, igual de justificado me sigue pareciendo el análisis de la esencia pura del amor...» («Dank an Edmund Husserl», 70. En: *Edmund Husserl 1859-1959.* «Phaenomenologica», 4. La Haya, 1959). En su curso *Hölderlins Hymnen,* Heidegger mismo subordina el amor, como manera determinada de asumir la verdad del ser, al estar-a-la-muerte: «El mantenimiento del punto medial excéntrico del ser humano, la estancia misma 'céntrica' y 'central' en lo excéntrico tiene sus grados previos en el amor. La esfera auténtica del habérselas en el punto medial excéntrico de la vida es la muerte». [Cf. *Hölderlins Hymne «Der Ister».* Frankfurt/M., 1984, 32 s. Cf. también nota 13.]

muerte ahonda la posibilidad, que es el estar, hasta su último extremo: allí donde esa posibilidad deviene imposibilidad fuera de toda medida; a saber, hasta la imposibilidad de cada existente como poder-ser determinado. La posibilidad que es el estar en cuanto poder-ser se origina en una imposibilidad última que no es posibilidad alguna para ninguna forma de poder-ser. La «existencia» se funda en la «facticidad».

Que el estar pueda ser él mismo de un modo *propio* es algo de lo que da testimonio la conciencia *. Por la «voz» de la conciencia es vocado el estar a su más propio poder-ser, a su «resolución». Así es cómo se da cuenta de que es «culpable». «Ser culpable» no mienta aquí una inculpación moral, sino que se refiere enteramente a la forma: «Ser fundamento de un ser que está determinado por un 'no' quiere decir: *ser fundamento de una nulidad*» (283: tr. 308). Según su primer aspecto, esta nulidad se origina en el hecho de que el estar mismo no ha yectado su carácter de yecto, que es su fundamento, teniendo que tomar sin embargo sobre sí este carácter de yecto. El estar no es capaz de hacerse cargo de su ser; sus posibilidades tienen su origen en una imposibilidad última. Al tomar sobre sí su estado de yecto, el estar en cuanto tal tiene que ser un fundamento cuyos cimientos no ha echado él mismo, dado que tiene que estar ya siempre, más bien, entregado a ese fundamento. El es «*no por* él mismo, sino *despedido* ** a él mismo desde el fundamento para ser *como* (para hacer de) *éste*» (284 s.: tr. 309 s.). El estar se sabe determinado por una nada. ¿Qué sentido tiene esta nada?, ¿cómo puede pertenecer incluso al sentido mismo? Estas son preguntas que Heidegger deja aún abiertas (285 s.: tr. 311).

Aprehendido de forma correcta, el concepto de culpa de *Ser y tiempo* no acentúa ninguna forma «sombría» de considerar al estar. Más bien pertenece al intento de lograr una fundamentación última

* Orig.: *Gewissen*. En filosofía clásica era no menos clásica la distinción entre «conciencia» (gnoseológica o psicológica: *Bewußtsein*) y «conciencia» (moral: *Gewissen*). Dado que la primera expresión queda fuera de juego en el filosofar heideggeriano, no es necesario traducir *Gewissen* por «conciencia moral», que se prestaría a confusión (caídos los valores y el reino inmutable de esencias, ¿cabe seguir hablando de «moral»?). *(N. del T.)*

** Orig.: *entlassen*. Heidegger utiliza provocativamente *contra* Hegel la conocida —y discutida— expresión hegeliana del final de la *Lógica*: la idea se «despide» a sí misma, se «resuelve» (*Entschluß*; Heidegger usa *Entschlossenheit*) y suelta al, y como, mundo natural. Pero aquí no hay regreso posible (¿lo hay *de verdad* en Hegel?), porque el fundamento que despide es *nada*, abismo sin fondo *(Ab-Grund)*. *(N. del T.)*

del pensar en la que éste se «pone de antemano» a la nada delante de sí y, en ella, al ser, entendido como «fundamento» de sí mismo. Schelling emprendió esta tentativa de una manera semejante, pero de modo especulativo-metafísico cuando, a partir de las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana,* pensaba que todavía podía dejar atrás de nuevo a la metafísica de Hegel mediante una fundamentación planteada de una forma más profunda [12]. El análisis heideggeriano del ser-culpable en cuanto ser-fundamento de una nulidad tiene todavía, con todo, otro aspecto procedente de ese pensar buscado por el último Schelling bajo el nombre de «filosofía positiva».

El estar no sólo es nulo *en general* debido a su estado de yecto, sino que lo es en su proyecto *concreto,* en la medida en que éste mismo es una elección; cabe elegir una cosa, pero otra tiene que ser abandonada. El estado de yecto ha delimitado ya siempre el circuito de lo elegible. «Se» cree que se puede admitir este circuito como evidente; pero sólo la resolución, a la que la conciencia de antemano voca, es la primera en *descubrir* que las posibilidades dadas *lo son* fácilmente. Es ella la que abre el «ahí» del estar —en cuanto «situación»— cerrado ya siempre por la irresolución del «se». El estar como proyecto yectado descubre su estar-en-posición-de (su poder-ser) como estar-en-una-posición, como estar-en-situación. La apertura del estar-ahí está siempre *limitada* situacionalmente y caracterizada asimismo, en este segundo sentido, mediante un no (298 s.: tr. 324 s.). La existencia resuelta está cierta de la verdad de su

[12] De este modo cabría emprender el intento de entender a Heidegger a partir de Schelling, y, en general, a partir del curso de la metafísica moderna. Cf. Walter Schulz, *Ueber den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heidegger* (en: PHILOSOPHISCHE RUNDSCHAU., I [1953/54], 65-93, 211-232); *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings.* Stuttgart, 1955; *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik.* Pfullingen, 1957. [Es evidente que esta autosuperación de los planteamientos metafísicos constituye un callejón sin salida (en el que sin embargo no ha entrado Heidegger). Walter Schulz ha debido transitar luego otros caminos; cf. la visión de conjunto de Franz Josef Wetz, *Tübinger Triade. Zum Werk von Walter Schulz.* Pfullingen, 1990. El propio Heidegger, en los *Aportes a la filosofía* (176, 204), ve en las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana* [tr. esp. Barcelona, 1989] una tentativa de avance por parte de Schelling que acaba por sucumbir en su filosofía tardía, dado que él no recibe de una manera nueva el problema de las modalidades, sino que con su distinción entre fondo y existencia recae en una tradición esclerotizada). Un «gran salto» media entre el curso sobre Schelling del verano de 1936 [tr. esp. Caracas, 1991] y las mucho más críticas declaraciones a partir de 1941; así, en Alfred Jaeger, *Gott. Nochmals Martin Heidegger.* Tubinga, 1978, 303.]

resolución sólo en cuanto que arranca esta verdad de la no-verdad del «se» sin olvidar el carácter situacional de esta verdad. A la existencia no le está permitido aferrarse a la verdad de una determinada situación, sino que tiene que estar presta a la retractación posible o a la repetición resuelta. El estar-ahí, en su carácter de propio, sabe que la verdad, en la que él está, está localizada y que es en este sentido como tiene el «ahí» de ésta (307 s.: tr. 334 s.).

El estar es en cada caso total en cuanto que precursa siempre de nuevo a la muerte. El es de propio en cuanto que, en la resolución, sigue la voz de la conciencia. La cura es, en su carácter de propio, resolución precursante. En cuanto serse ya de antemano en el mundo, la cura es un ser adviniente que precursa a la muerte, pero es de esta manera como vuelve en sí, tomando resueltamente sobre sí la «culpa» de ser ya en el mundo. En el precursar resuelto a la muerte vuelve, a partir de su advenimiento, el estar a su carácter de sido, de suerte que es *de propio* lo que en cada caso ya era. Sólo teniendo carácter de sido adviniente es el estar presencia, pudiendo hacer presente lo que le sale al encuentro en la situación. «Volviendo a venir sobre sí de manera adviniente, la resolución, haciéndose presente, se pone a sí misma en situación. El carácter de sido se origina en el advenir, pero de manera que el advenir sido (mejor: esenciante) expida desde sí mismo al tiempo presente. A un fenómeno unitario tal, al advenir esenciante-que-se hace presente, lo llamamos *temporalidad*». La temporalidad se revela como «el sentido de la cura de propio» (326: tr. 354). Si el estar entiende el sentido de su ser puede entonces ser de propio lo que él es.

Al poner de relieve la temporalidad como sentido de la cura, los momentos singulares que constituyen la cura vienen entendidos a partir de la temporalidad. A ello se debe que el análisis retorne una vez más al estar cotidiano y de término medio, mostrando cómo en el entender domina el advenir, el carácter de sido en el encontrarse, etc. Pero es sobre todo la temporalidad misma la que tiene que ser captada en su esencia originaria. Así, en cuanto maduración de temporalidad, en cuanto dar tiempo al tiempo, la temporalidad es historicidad. Ser acontecido históricamente quiere decir tener destino: precursar a la muerte, dejarse arrojar de rechazo en el «ahí» fáctico y en su finitud, transmitirse las posibildades heredadas y estar de este modo «al instante» por lo que hace al tiempo propio (385 tr.). Pero el estar es sólo maduración que da tiempo al tiempo y, por

ende, algo instantáneo que acontece históricamente instituyendo mundo en cuanto que, como existencia *fáctica*, está ya en el mundo cabe lo ente en el tiempo. Junto a la historicidad se alza la intratemporeidad *, la cual no se entiende a sí misma como maduración que da tiempo al tiempo mismo, sino que se orienta a lo ente en el tiempo, con lo que desde luego echa a perder el tiempo en su originariedad. La intratemporeidad no es maduración que adviniendo, esenciando y siendo en el instante dé tiempo al tiempo, sino un tener presente al ente pendiente de venir con el tiempo, retener al que se ha ido hace tiempo, presenciar el ente presente. Ella es un presenciar que tiene presente-y-retiene o también, en su carácter, en su carácter irresoluto, un presenciar que no tiene presente-y-que olvida, perdiéndose así de tal modo en lo presente que es incapaz de conjuntar el «tiempo»: lo sido, el advenir y el presente (336 s.: 409 s.).

La cotidianeidad y el carácter de impropio del estar tienen que ser entendidos como intratemporeidad, en la cual el estar cae en aquello que está en el tiempo, olvidando de esta manera la maduración que da tiempo al tiempo mismo. La intratemporeidad es la temporalidad de la cotidianeidad, la temporalidad del concepto «vulgar» de tiempo. Dado que la intratemporeidad «se entronca» en la temporalidad del estar y es «igual de originaria» que la historicidad (377: tr. 407) también el carácter de impropio del estar alcanza una cierta justificación. Hablar del carácter de impropio no constituye una valoración moral, sino sencillamente la mostración de un «modo de ser» inalienablemente perteneciente al estar. El carácter de impropio no es desde luego algo que el estar pudiera abandonar a sus espaldas. El estar puede ser de propio sólo si se arranca siempre de nuevo de su carácter de impropio —que permanece presupuesto—, si siempre de nuevo se eleva desde la simple intratemporeidad a la maduración que da tiempo al tiempo mismo.

Si el carácter de impropio del estar es entendido como la intratemporeidad irrenunciablemente perteneciente al estar, cabe entonces responder también a la pregunta de por qué la tradición metafísica no ha pensado el tiempo en su originariedad. Según la

* Orig.: *Innerzeitigkeit*. Seguramente debe verse aquí una crítica al «sentido interno» de Kant y, con más precisión, al «tiempo inmanente» husserliano. El famoso manuscrito que trata de la consciencia de ese tiempo sería editado por el propio Heidegger. *(N. del T.)*

tendencia fundamental del estar, la ontología tradicional cae en lo ente que sale al encuentro en el tiempo; falta, así, la maduración que da tiempo al tiempo mismo. La ontología tradicional piensa el ser del ente a partir de lo ente en el tiempo, y luego se hace idea del tiempo a partir igualmente de la comprensión del ser así adquirida. La ontología piensa así el tiempo como una serie de puntos temporales «esentes» *, es decir, de puntos con los que cabe toparse, o permanece orientada a esta comprensión del ser —al menos por negación— cuando pone el tiempo con el que no cabe simplemente toparse en un «señalado respecto» con el alma y el espíritu (427: tr. 460). Incluso Kierkegaard, que «ha visto de la forma más penetrante el fenómeno *existencial* del instante», parte de la comprensión tradicional cuando trata de determinar el instante con ayuda de «ahora» y «eternidad»; es decir, con ayuda del tiempo en cuanto serie de puntos-hora y de la eternidad en cuanto intemporalidad (338 n. tr. 36). Con todo, la experiencia cristiana de la fe y la experiencia histórico-acontecida de un Dilthey y de un Yorck impulsan la tentativa de conceptualizar ontológica y originariamente al ser-en-el-mundo en cuanto historicidad, en cuanto maduración que da tiempo al tiempo mismo.

Tiempo y ser

En la primera sección de *Ser y tiempo* el estar es entendido como ser-en-el-mundo y como cura; en la segunda sección lo es la cura en su carácter de propio: el sentido del ser que el estar, como temporalidad, tiene. Sin embargo, ambas secciones no son sino preparación para la tarea emplazada en la tercera sección: pensar la temporaciosidad ** del sentido del ser. El sentido del ser es —como desarrolla el

* Orig.: *seienden*. He introducido el neologismo porque verter el participio *presente* adjetivado por un sustantivo sería demasiado («entes» suena en castellano a cosas existentes) y hacerlo por una oración de relativo sería demasiado poco (: «que son»). *(N. del T.)*

** Orig.: *Zeithaftigkeit*. Soy consciente de lo horrible del neologismo, pero me parece que la dificultad no es sólo terminológica ni exclusiva de la versión a otro idioma, sino que anida en la cosa misma (Heidegger no escribió nunca la tercera sección; el lenguaje de *Ser y tiempo* le parecía después demasiado metafísicamente lastrado). La terminación *-haft* significa: tomar parte en lo designado en la raíz [ejemplo: *boshaft* («malicioso»), de *Böse* («mal»)]. Lit., *Zeithaftigkeit* sería: «carácter o

§ 2 de la introducción— la meta del preguntar. Todo preguntar, se dice allí, pregunta por algo, es decir, por lo *preguntado* *. Pregunta por lo preguntado en cuanto que interpela a algo. Tiene su *interpelado* *. Determina lo preguntado en lo interpelado en dirección de *lo experienciado en el preguntar* *. «En lo preguntado reside, como aquello a lo que propiamente se entiende, *lo experienciado en la pregunta:* aquello en donde el preguntar llega a su meta» (5: tr. 14). En la cuestión del ser, lo preguntado es el ser; lo interpelado es el ente y, dentro de lo ente, un ente señalado: el estar; aquello que se experiencia en el preguntar es el sentido del ser. Las dos primeras secciones de *Ser y tiempo* realizan un análisis de lo interpelado (del estar), pero puramente por mor de lo preguntado (del ser). No obstante, en estas secciones la investigación no llega aún a hacer la experiencia de lo que se pregunta (no llega al sentido del ser). La investigación no llega aún a su meta. Por eso se dice al final de la segunda sección que la exhibición de la constitución-del-ser del estar es «sólo un *camino*», y que la «meta» es la elaboración de la cuestión del ser en general (436: tr. 469). Después de haber comprendido la temporalidad como sentido del ser del estar, resta todavía por dar el paso decisivo: poner ante el pensar, a partir de esta temporalidad la temporalidad de toda comprensión del ser, la temporalidad del sentido del ser. Por eso Heidegger, en las últimas frases de la sección segunda de *Ser y tiempo,* se pregunta por la manera en que sea «posible en general, y a la medida del estar, el entendimiento del ser, en cuanto entender que deja en franquía» (437: tr. 470). El estar entiende el ser, pero la originaria constitución del ser del estar es la temporalidad. «Por consiguiente, ha de ser un modo original de maduración de la temporalidad extática lo que haga posible también el proyecto extático del ser en general. ¿Cómo interpretar este *modus* de maduración —que da tiempo al tiempo— de la temporalidad? ¿Hay un camino que vaya del *tiempo* originario hasta el sentido del ser? ¿Es el *tiempo* mismo el que se manifiesta como horizonte del

---

estado de *participar* del tiempo». Pero Heidegger es absolutamente hostil a toda doctrina de participación (comunicación personal del doctor Fr. Hogemann, de Bochum). La temporalidad (el estar) *tiene* el sentido del ser, pero desde luego no lo *es*. Y si ya el tiempo se funda en la temporalidad (y no al revés) y el sentido del ser «funda» (más bien «desfonda») a su vez la temporalidad, ¿cómo podría «participar» del carácter del tiempo? Aquí parece que nos estrellamos con los límites del lenguaje (no sólo del castellano). *(N. del T.)*

* Resp.: *das Gefragte, das Befragte, das Erfragte. (N. del T.)*

ser?» (438: tr. 470). Así pues, hay que llegar a preguntarse por *tiempo y ser.*

Con las frases citadas no sólo termina la sección segunda de la primera parte de *Ser y tiempo,* sino que con ellas se rompe bruscamente, en suma, la parte publicada de *Ser y tiempo. Ser y tiempo* quedó en estado fragmentario; la investigación puesta en marcha en esta obra no llegó a su meta. El intento de Hiedegger por retrotraer a su fundamento la doctrina del ser de la metafísica mediante una ontología fundamental se fue a pique. En la elaboración de la sección tercera intentaba Heidegger captar la temporalidad del estar en la unidad de sus éxtasis (advenir, sido, presente), para poder interpretar así la temporalidad del estar como temporalidad del entendimiento del ser. Pero el intento no llegó a cuajar. Además, volvía a presentarse el problema del espacio: ¿Puede la espacialidad del estar, el avío * del espacio, estar «fundada» en la temporalidad, e incluso en la temporalidad de carácter impropio del hacer algo presente? ¿Se encuentra ya en un tal fundar el «sentido ontológico» del «acoplamiento» de espacio y tiempo? (368: tr. 398). Subsistía además la pregunta decisiva: ¿cómo es la comprensión del ser del «horizonte trascendental de la pregunta por el ser»? (39: tr. 50). ¿De qué manera hay que captar en general la transcendencia, la trascendencia ** sobre lo ente en dirección al ser? ¿Cómo se copertenecen la temporalidad del estar y el tiempo en cuanto horizonte trascendental de la pregunta por el ser? ¿Qué quiere decir aquí trascendental? Además, ¿hay que equiparar simplemente la comprensión del ser, característica del estar, y el sentido del ser (horizonte trascendental), o preguntar por el modo de su copertenencia? Heidegger dice: «sentido es aquello en que se sostiene la comprensibilidad de algo» (151: tr. 169). El sentido del ser es, pues, aquello en que se sostiene la comprensibilidad del ser, pero, ¿de qué forma se copertenecen comprensibilidad del ser y comprensión del ser? ***. Heidegger escribe: «Pero dejar en franquía el horizonte dentro del cual resulta comprensible algo así como ser en general viene a ser igual que aclarar la posibilidad de la

* Orig.: *Einräumen.* Igual que la «maduración» *(Zeitigung)* da tiempo al tiempo, «aviar» (poner en una estancia los enseres en los estantes apropiados, por ejemplo) es dar vía al espacio, ir «de espacio», despaciosamente. *(N. del T.)*

** Resp.: *Transzendenz, Überstieg.*

*** Resp.: *Verständlichkeit des Seins* (o sea, carácter *propio del ser,* por el que éste se abre de antemano para poder ser entendido) y *Seinsverständnis* (o sea, carácter *propio del estar,* por el cual éste entiende ya de antemano el ser). *(N. del T.)*

comprensión en general del ser, comprensión que es ella misma inherente a la constitución del ente que llamamos estar» (231: tr. 272). ¿De qué manera hay que pensar lo aquí mentado con ese «viene a ser igual»?

La meta hacia la cual *Ser y tiempo* está en camino, el tiempo en cuanto horizonte trascendental de la pregunta por el ser, no constituye un más allá que yazga apartado, lejos del camino recorrido. Más bien es aquello que soporta ya de siempre la investigación desde su fundamento y está «presupuesto» por el ser-se-de-antemano del estar, que se capta a sí a partir de su advenir. La investigación se mueve dentro de aquel «círculo hermenéutico» que tiene un sentido positivo, ya que corresponde al modo de ser del estar entender (153: tr. 171). *Ser y tiempo* presupone ya una «idea» de ser, dado que sólo en el horizonte de esta idea puede ser entendida la idea de existenciariedad, así como diferenciaciones entre carácter de propio y de impropio, ser presente y a la mano, etc. (13, 313 s. tr. 22, 341). ¡Pero, por otra parte, sólo cabe preguntar por el sentido del ser a través de la clarificación del modo del ser del estar, a través de la diferenciación entre el carácter de propio y el de impropio, etc.! El curso de *Ser y tiempo* no es un progresar lineal que avanzara rectamente hacia la meta lejana, sino un ir y venir, un volver en círculo sobre los propios pasos.

Heidegger apunta por doquier en *Ser y tiempo* que el curso del pensar se mueve en círculo. Dice, por ejemplo, que el método por el cual procede sólo puede ser difinitivamente aclarado más tarde; un desarrollo ya no provisional de la idea de fenomenología, de ontología y de ciencia, así como una nueva determinación del logos son relegadas para más tarde (357, 230, 160: tr. 386, 251, 179). Muchas otras cosas, como discusiones sobre el lenguaje y sobre la conexión entre espacio y tiempo, quedan emplazadas para más adelante (349, 368: tr. 377, 397). El «en cuanto que» del tomar algo en cuanto algo y, con ello, la distinción entre el carácter de estar presente y el de estar a mano se deja para desarrollos posteriores (333, 351, 360, 436 s.: tr. 361, 380, 469); de la cotidianeidad se dice que posteriormente se tendrá un entendimiento más profundo de ella (372: tr. 402). Hay en general preguntas que sólo más adelante pueden ser clarificadas, tales como la pregunta por el olvido del mundo en el pensar occidental, por la conexión de ser y verdad o por el «ser» del tiempo (100, 357, 406; tr. 115, 386, 437 s.). El entero análisis existenciario

exige una «renovada repetición, en el marco de la fundamental discusión del concepto del ser» (333, 436: tr. 361, 469).

Pero, ¿por qué la ontología fundamental no llega al fundamento sobre el cual se alza ya?, es decir, ¿por qué no llega al sentido del ser, de modo que pudiera cimentar la doctrina metafísica sobre el ser? Mirando retrospectivamente, Heidegger dirá posteriormente que en la elaboración de la tercera sección de *Ser y tiempo* el pensar no ha logrado salir adelante «con ayuda del lenguaje de la metafísica» (PL 72: tr. *Hum.* 24). ¿Qué lenguaje habla entonces en general *Ser y tiempo*? ¿Hasta qué punto es metafísico este lenguaje?

IV

FENOMENOLOGIA-FILOSOFIA TRASCENDENTAL-METAFISICA

Heidegger ha dedicado a Husserl su libro *Ser y tiempo,* porque las investigaciones que aporta este libro han sido posibles únicamente «sobre la base establecida por E. Husserl». Con las *Investigaciones lógicas* de Husserl habría salido a la luz la fenomenología; y también el método de las investigaciones de *Ser y tiempo* sería fenomenológico. Lo que es fenomenología lo aclara Heidegger, al menos de modo provisional, en la Introducción a *Ser y tiempo.* Heidegger no quiere ceñirse a la fenomenología como si se tratara de una «dirección» filosófica «realmente efectiva», sino captar la fenomenología como «posibilidad» (*SuZ* 38: tr. 49; cf. *Sp* 92). Surge así la pregunta: ¿qué es fenomenología? ¿Qué es fenomenología en el sentido específico dado por Heidegger? Si la fenomenología de Husserl es, en el estadio del que parte Heidegger, una fenomenología «trascendental», hay que preguntarse entonces no sólo por la fenomenología en general, sino que también habrá que preguntar qué quiere decir «trascendental». ¿Qué es filosofía trascendental en el sentido de Husserl y qué en el sentido de la forma más originaria que tenía en Kant? Y si las investigaciones fenomenológicas de *Ser y tiempo* hablan todavía, según las ve posteriormente Heidegger, un lenguaje «metafísico», restaría entonces por preguntarse hasta qué punto la fenomenología y la filosofía trascendental son «metafísica».

Fenomenología trascendental y fenomenología hermenéutica

Fenomenología significa en primer lugar para Husserl la exigencia de ir a las cosas mismas. Los «fenómenos» deben ser visualizados y descritos imparcialmente, sin presuposiciones metafísicas. Lo dado no debe ser reduccionísticamente desechado al ser explicado; por ejemplo, los fenómenos lógicos no deben ser «explicados» haciendo de ellos fenómenos psíquicos al darles una interpretación de tipo «psicologista». La fenomenología es la descripción imparcial del fenómeno: es «descriptiva».

Cuando en un fenómeno se pone de relieve aquello que permanece invariable en todas las variaciones de ese fenómeno se capta entonces la esencia, el *eidos* del fenómeno. Mediante la reducción al *eidos*: «reducción eidética», la fenomenología descriptiva se convierte en fenomenología eidética, con lo cual deviene «ontología», pues la ontología busca la esencia o el ser de lo ente.

En la reducción «fenomenológica» o «trascendental», el fenómeno es aprehendido en cuanto «fenómeno», o sea, como algo tal que es dado a la conciencia *. Todas las posiciones que trasciendan este ser-dado quedan desconectadas, por ejemplo, la posición según la cual lo dado tendría su realidad efectiva en el modo empírico de toparse con ello. Se regresa así a la conciencia trascendental, en cuyos actos viene constituido el ente en cuanto ente. En la reducción trascendental, los contenidos intrínsecos esenciales, puestos de relieve por la reducción eidética, se convierten en hilos conductores del regreso a las correspondientes producciones ** de la conciencia. El estar dirigido a los objetos, el respecto «intencional» no es, según la convicción de la fenomenología trascendental, nada externamente añadido de alguna manera a los objetos. Más bien es en este respecto como el objeto viene constituido *en cuanto* objeto, el ente en cuanto ente. No sólo lo ente extrahumano viene a ser así constituido, sino que también lo es el hombre tal como él se entiende en cuanto ente entre otros entes, en cuanto ente en el «mundo». En los últimos

* En este contexto, «conciencia» traduce naturalmente *Bewußtsein*. *(N. del T.)*

** Orig.: *Leistungen*. La versión: «producciones» ha de tomarse *cum grano salis*. Aunque es verdad que la conciencia en Husserl no «produce» nada (no es una máquina), también lo es que tiene un «rendimiento» *(Leistung)*. Sus *Leistungen* son, literalmente, lo que ella «da de sí». *(N. del T.)*

trabajos de Husserl, esta constitución trascendental viene concebida como la vida de un Yo absoluto.

En la época de su actividad docente en Gotinga logró Husserl reunir en torno a la fenomenología descriptiva y eidética (ontológica) una escuela numerosa. Pero cuando dio el paso definitivo hacia la fenomenología trascendental, la mayoría de los «fenomenólogos» y «ontólogos» de la escuela de Gotinga fueron incapaces de ver que ese paso era consecuencia del planteamiento fenomenológico. Husserl, bien conocido entonces como cabeza de una numerosa escuela, se fue quedando cada vez más solo en su filosofar, encontrando pocos seguidores de sus planteamientos a los que pudiera considerar como discípulos suyos. Además, el planteamiento trascendental conduciría a dificultades. Cuando en el año 1916 fue llamado Husserl a Friburgo, su fenomenología trascendental se encontraba en la crisis de la que debería surgir paulatinamente, en un solitario trabajo intelectual, la obra tardía de Husserl: el regreso al Yo absoluto.

En su escrito de habilitación, Heidegger parecía estar atraído por el camino transitado por Husserl desde las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) a las *Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica* (1913), así como dispuesto a cumplimentar el paso de la filosofía trascendental neokantiana a la fenomenología trascendental. Sin embargo, los cursos impartidos por Heidegger tras la primera guerra mundial muestran que no siguió el camino hacia el Yo absoluto y trascendental. Heidegger desestima los planteamientos de *Ideas,* prefiriendo tomar como base para sus ejercicios fenomenológicos las *Investigaciones lógicas,* que por aquel entonces no eran ya especialmente apreciadas por Husserl (*Sp* 90). En el citado curso del semestre de invierno de 1921-20 parte Heidegger de la «vida fáctica». ¿Puede aun llamarse en general fenomenológico a este punto de partida? Como, a su modo, hace ya el positivismo de Avenarius y Mach, la fenomenología ve también su tarea en conseguir un «concepto natural del mundo» (*SuZ* 52: tr. 64). El mundo en que nos movemos ya de siempre —también, pues, cuando filosofamos— debe ser aprehendido filosóficamente, no «explicado» de manera que se reduzca a otra cosa, o sea, que desaparezca como el «mundo natural» de donde se había partido. Si se toma así la tarea de la fenomenología, entonces el punto de partida heideggeriano, la «vida fáctica», no es otra cosa que la realización radical del planteamiento fenomenológico.

A partir de este planteamiento, y ya en sus primeros cursos después de la primera guerra mundial, expone Heidegger sus reparos al modo en que Husserl desarrolla la fenomenología. La fenomenología no ha de partir de la «intuición» si esta intuición es pensada como intuición de «Objetos», sino del «entender». La «descripción» no debe ser comprendida como descripción de algo de naturaleza objetiva, de lo ente cósico, sino que tiene que estar guiada por el entender. El conocimiento esencial de la fenomenología es captado unilateralmente cuando es tomado como conocimiento eidético, cuando esencia es equiparada a género y su captación lograda mediante una universalización de tipo generalizador; en el entender, el concepto de esencia recibe otro sentido que el de «eidos». El conocimiento «trascendental» corre el peligro de convertirse en un naturalismo refinado: a partir de un Objeto pensado cósicamente se regresa a un sujeto, con lo que ya de antemano se echa en falta la vida en su facticidad, la vida en la conexión de significatividad del mundo. En el lugar del Yo trascendental pone Heidegger la vida en su carácter factual. Esta vida «fáctica» es vida en un mundo; es en última instancia «histórica», y es «históricamente» como se «entiende» a sí misma. De esta forma, la historia acontecida se convierte en hilo conductor de la investigación fenomenológica.

La fenomenología es, tanto para Husserl como para el joven Heiddeger, ciencia originaria, ciencia de tendencia «radical». Pero el camino al origen va ahora de la vida en su facticidad a la vida en su historicidad. El filosofar fenomenológico es un marchar junto con la vida. Desde luego, si la intuición fenomenológica es interpretada como «percibir» («ver») Objetos cósicos, y a partir de una tal comprensión del conocer es interpretada la reducción fenomenológica como un regreso a la conciencia constituyente, entonces el marchar juntamente con la vida es algo que en cualquier caso tiene que descarriarse y anularse en la reducción. En cambio, si se parte del «entender», de lo que la filosofía se preocupa a su modo es de que la vida encuentre su origen, no de que se aparte de éste. Sin embargo, filosofar no quiere decir formar una «cosmovisión». El filosofar no se aferra en general a determinadas respuestas: no es el salto a la orilla salvadora, sino a la barca en movimiento. Tampoco es la filosofía simplemente ciencia, ya que las ciencias particulares se levantan sobre determinadas presuposiciones: la que tiene que «encizañar» así todo trabajo teorético-científico.

Heidegger funda la fenomenología en el «entender» la vida fáctica, en la «hermenéutica de la facticidad». La fenomenología se convierte de esta forma en «fenomenología hermenéutica». Heidegger conocía la denominación: «hermenéutica» a partir de sus estudios teológicos, y más tarde la reencuentra en Dilthey que, a su vez, la conocía también por sus estudios teológicos y en especial por su dedicación a Schleiermacher. La hermenéutica es «una ciencia que trata de las metas, caminos y reglas de las exégesis de trabajos literarios», y es sobre todo la ciencia de la exégesis del libro de los libros: la Biblia. Hermenéutica es en sentido más amplio la «teoría y metodología dirigida a todo género de exégesis; también, por ejemplo, de las obras de las artes plásticas» (*Sp* 96 s.). Si se utiliza «hermenéutico» como adjetivo de «fenomenología» se gana entonces un sentido aún más amplio y esencial: no se mienta entonces «como es habitual, la metodología del interpretar, sino a éste mismo» (120). Sin embargo, esta determinación no es aún satisfactoria. En la fenomenología hermenéutica, la hermenéutica no mienta «ni la doctrina del arte de interpretar ni el interpretar mismo, sino más bien el intento de determinar primero la esencia de la exégesis a partir de lo hermenéutico» (97 s.). Este carácter más inicial de lo hermenéutico, primer término desde el que pensar el interpretar, viene indicado por la raíz de la palabra «hermenéutico», es decir, por el verbo griego ἑρμηνεύειν, que significa «dar noticia». Lo hermenéutico, pues, «no sólo» significa el interpretar sino, con prioridad, el traer un mensaje y el dar noticia del ser del ente, pero de un modo tal que el ser mismo llegue a brillar en su apariencia (121 s.). En términos de *Ser y tiempo*: la fenomenología se convierte en hermenéutica cuando parte del estar, entendedor del ser. El estar es en él mismo hermenéutico porque su propio ser y el sentido del ser en general le son «notificados»; sobre esta base [*Grunde*] le es dada noticia del ser de todo ente (*SuZ* 37: tr. 47).

Puesto que la fenomenología hermenéutica intenta llegar a la pregunta por el sentido del ser a partir de la pregunta por el sentido-del-ser *que el estar tiene*, el «sentido primario» de la hermenéutica será el de una «analítica de la existenciariedad de la existencia» (38: tr. 48). En vista de que el sentido del ser de aquello que Husserl entendía como Yo trascendental es determinado por Heidegger como existencia fáctica, en sí misma hermenéutica, la fenomenología *trascendental* husserliana se convierte en fenomenología *hermenéutica* en Heidegger.

El «conocimiento trascendental» entendido hermenéuticamente es de consuno pregunta por el sentido del ser del estar y por el sentido del ser; con ello, «ontológicamente», afloramiento del ser. Ciertamente, la transcendencia del *estar* es una transcendencia señalada, en la medida en que en ella, en la trascendencia sobre lo ente hacia el ser, al estar le va el ser, en la medida en que, en la transcendencia del estar, «yace la posibilidad y necesidad de la *individuación* más radical». Sin embargo, es el ser mismo el que es designado como «*transcendens* por antonomasia», igual que en la doctrina escolástica de los trascendentales: «El ser y su estructura están por encima de todo ente y de toda posible determinidad esente de un ente» (38: tr. 48). La analítica del *ego* trascendental, de la existenciariedad de la existencia, queda puesta al servicio de una hermenéutica para la que en última instancia importa la pregunta por el sentido del ser en general, y en este sentido dicha hermenéutica es ontológica.

Heidegger reprocha a Dilthey, Scheler y Husserl (*SuZ* 46 s.: tr. 58 s.), pero también a Kant y Descartes (24 s.: tr. 34 s.), e incluso a toda la metafísica, la teología y las ciencias (48 ss.: tr. 60 s.) que nunca hayan deplegado propiamente la pregunta por el sentido-del-ser del estar, por la subjetividad del sujeto y del Yo trascendental. Bajo el influjo de la ontología tradicional, el sentido-del-ser del estar es captado positiva o negativamente a partir del ser presente, y de esta forma en absoluto se ha visto la necesidad de volver a preguntar de manera originaria por el sentido del ser. En la fenomenología trascendental de Husserl, el sentido del ser del Yo trascendental no es captado, en verdad, como ser presente, pero, al ser emplazado como lo contrario a la interpretación tradicional del ser, es captado como un no-estar-presente, o sea, por modo únicamente negativo, no positivo (47 s.: tr. 59). El ente presente es fundado en su constitución por un Yo trascendental. Puesto que el ser queda determinado como ser presente y el Yo trascendental no es ente ni puede nunca limitarse a estar presente, Husserl no puede llamar ontología a la fenomenología trascendental. La ontología, la pregunta por el ser de lo ente, sólo puede suministrar el hilo conductor de la fenomenología trascendental y constitutiva, subordinándose y preordenándose así a esta última, que es la que pregunta por la constitución del ser de lo ente en el Yo trascendental, que no es ente ni está «presente». Por contra, la fenomenología hermenéutica de Heidegger es ontología; dado que ella pregunta positivamente por el

sentido-del-*ser* del Yo trascendental, tiene que plantear de nuevo también la pregunta por el sentido del ser, no pudiendo tomar ya al ser como ser presente.

También para Heidegger quiere decir fenomenología: ir a las cosas mismas, lo que quiere decir: mantener alejadas todas las presuposiciones incomprobadas. Heidegger entiende por fenómeno aquello que se muestra en él mismo, lo manifiesto: el poner de manifiesto el λέγειν en el λόγος de fenomeno*logía*. Así pues, fenomenología significa: «dejar ver a partir de él mismo aquello que se muestra, y tal como se muestra a partir de él mismo» (*SuZ* 34: tr. 44). Aquello que propiamente hay que dejar ver, lo que tiene que venir a mostrarse, no es lo ente que se afana en mostrarse, sino lo oculto y encubierto: el ser de lo ente y el sentido del ser. La fenomenología hermenéutica es ontología en cuanto mostración del ser de lo ente y de su sentido. Fenomenología es la descripción según el método, y ontología la designación según la cosa, de lo mismo. «Filosofía es ontología universal y fenomenología que parte de la hermenéutica del estar, la que a su vez, como analítica de la *existencia,* mantiene fijo el extremo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica *surge* y allí hacia donde es *repelida*» (*SuZ* 38, 436: tr. 49, 469). La fenomenología hermenéutica de *Ser y tiempo* busca en la analítica existenciaria la ontología *fundamental* para llegar, a través de la pregunta por el sentido-del-ser del estar, a la pregunta por el sentido del ser, echando así de nuevo las bases de la doctrina del ser. El preguntar de *Ser y tiempo* no llega empero a su meta, de modo que la parte publicada de *Ser y tiempo* no da sino las líneas fundamentales de una crítica primera y provisional (más indirecta que directa) a la fenomenología de Husserl.

En Heidegger, el lugar del Yo trascendental lo ocupa el estar. El estar mismo no es ningún Yo, distinto de lo ente pero constituyente de todo ente, sino que, en su sentido-del-ser, está determinado positivamente como «existencia fáctica», y distinguido así de cualquier otro ente. La existencia es ser-en-el-mundo y, con más precisión, ser-ya-siempre en el mundo cabe lo ente y con otros. Esta facticidad no puede ser reducida a las producciones constituyentes de un sujeto; la apertura de esta facticidad (del ser yectado) es igual de originaria que el proyecto que abre, que el entender. En cuanto apertura de la facticidad, el «encontrarse» es el que dice al estar que

se encuentra ya siempre en el mundo. No sólo el idealismo especulativo de Fichte, Schelling o Hegel; también Husserl interpreta a su manera este «encontrarse» —que denomina «sensación»— como el escalón más bajo del conocer, con lo que todos ellos lo ordenan así dentro de una conexión imprecedente. En este nivel, el Yo debe encontrarse delimitado «desde fuera», sin poder abarcar con la vista los límites de esta delimitación, al ser establecida ésta por *él mismo*. El Yo atribuiría la excitación de la sensación a un no-yo, sin advertir que en el fondo se trataría de producciones de la subjetividad constructoras del mundo. Esta interpretación idealista de la sensación queda truncada cuando el «encontrarse» es captado como estructura fundamental del ser-en-el-mundo. Pero también queda desde luego corregida la interpretación realista de la sensación: la mostración del «encontrarse» hace notar que también la «teoría pura», también la ciencia se dan en un encontrarse, o sea, que están «acordes», y que tampoco ellas aprehenden, pues, las cosas en su «ensimismamiento» * puro y neutral, sino dentro del ser-en-el-mundo del encontrarse entendedor, cuyas «producciones constituyentes» están originariamente anudadas con el ser-ya-siempre cabe las cosas [13].

Estar en el mundo quiere decir estar en un «mundo en torno» y, a fin de cuentas, en un mundo que acontece históricamente. El estar se cura de su ser-en-el-mundo; no sólo ve lo presente, sino que tiene trato con lo a mano; tiembla en la angustia, y en el precursar a la muerte llega a su más extrema posibilidad; se deja afectar por la voz de la conciencia y toma su destino sobre sí: ¡algo totalmente distinto al Yo trascendental! El análisis de Husserl (si se nos permite hacer aquí abstracción de los análisis tardíos) muestra hasta en el estilo de

* Orig.: *Ansich*. Lo «en sí» de la cosa consiste en su *cerrazón* a lo otro, en su negativa a abrirse. Queda, pues, en potencia, sin ser en efecto *(wirklich)*. Por eso propongo verter tal término, capital en Hegel, por esta expresión, ya usada en sentido no lejano por Ortega. *(N. del T.)*

[13] Sobre el «encontrarse» y la sensación, cf. Ludwig Landgrebe: *Prinzipien der Lehre von Empfinden* (en ZEITSCHRIFT FUER PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG, 8 [1954], 195-209). [Ahora en L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh, 1963 y 1978, 111 s. [*El camino de la fenomenología*. Buenos Aires, 1968]; cf. además *Faktizität und Individuation*. Hamburgo, 1982. Werner Marx ha intentado recuperar la dimensión ética de la «sentimentalidad-acorde» en *Gibt es auf Erden ein Mass?* Hamburgo, 1983. Cf. también mi crítica de este enfoque en *Gibt es auf Erden ein Mass?* En: *Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung. Ein Kolloquium für Werner Marx*. Ed. de W. Brüstle y L. Siep. Essen, 1988, 127 s.]

la descripción que el Yo trascendental es un puro ver que parece no tener que morirse jamás, y que utiliza su cuerpo a lo sumo cuando tiene que alejarse un par de pasos del escritorio para poder ver una cosa desde diferentes lados y describirla así con más precisión. Husserl ha obligado con todo rigor a aquellos que siguen la filosofía fenomenológica a utilizar los ojos, sin aceptar ningún aserto venido de la tradición, ningún presupuesto, obligándose a decir únicamente aquello que se da a mostrar en la intuición. Ahora bien, la pregunta acerca de si la equiparación entre pensar y utilizar los ojos, entre pensar y ver representativo y, con ello, entre esencia y *eidos* («aspecto») sea sólo un simple presupuesto configurado en el acontecer histórico del pensar, la pregunta sobre si el «fenomenólogo» sería acaso posible sobre otro fundamento que no fuera el de esta hitoria acontecida, todas estas preguntas han sido por primera vez sometidas por Heidegger a decisión en su fenomenología «hermenéutica». ¿No es el análisis intencional solamente un caso especial en la posición unilateralmente «teorética» del pensar occidental? Esta posición teorética, el ver un aspecto, la idea, ¿acaso sólo llega a ser posible cuando el estar es desmundanizado, cuando los rasgos de significatividad del mundo son nivelados y el estar a la mano se trastrueca en el simple estar presente? (*SuZ* 356 s.: tr. 386). La *intentio* del análisis intencional ¿no tiene que ser enraizada en la estructura «tendencial», en la tensión de la existencia fáctica? Cuando Husserl capta el análisis intencional como un «hacer presente», ¿no hace referencia entonces a la tarea de fundar la intencionalidad en la *plena* temporalidad extática del estar, sin orientarla unilateralmente al modo temporal del presente? (363 n.: tr. 392). Al estar, en su completa temporalidad, no se le puede comprender sino en la *cumplimentación* de la existencia fáctica (cf. *SuZ* 48: tr. 60), pero no según el «contenido intrínseco». En cuanto cumplimiento del conocer mismo, ya no puede ser llevado a idea, reducida eidéticamente, para volver a recibir luego su facticidad como una incolora realización *[Realisierung]*. Lo que hay que rechazar de la objeción de Husserl a Heidegger, a saber que la facticidad misma sería un *eidos*, es el presupuesto subyacente de que toda «esencia» o «ser» sea *eidos*. Heidegger funda en *Ser y tiempo* la «intuición de esencia» en el entender de la existencia fáctica, aunque rehúsa tomar una decisión definitiva sobre la especie de visión propia de la fenomenología mientras no sean ganados —lo cual no ha sido todavía llevado a

cabo en la parte publicada de *Ser y tiempo*— «los conceptos explícitos de ser y estructura de ser, en cuanto únicamente ellos pueden llegar a ser fenómenos en sentido fenomenológico» (*SuZ* 147: tr. 165).

Una vez que se ha demostrado que el estar es existencia fáctica y que acontece «históricamente», se sigue entonces inevitablemente que la pregunta misma por el ser «está carcaterizada por la historicidad» (20: tr. 31). A ello se debe que la investigación ontológico-fenomenológica sólo pueda tocar suelo allí donde de siempre está ya: en la historia acontecida. La investigación tiene que intentar captar el acontecer histórico, por el que está determinada, en su origen mismo, liberando ese origen de todo encubrimiento para poder cuestionarlo de nuevo decisivamente y poderlo así «repetir». Por eso, en el plan de *Ser y tiempo* establece Heidegger junto a la primera parte, más «sistemática», una segunda parte más «histórica», destructiva. En el fondo no se trata, empero, de la yuxtaposición de dos partes, sino de un entrecruzamiento. Por eso, también en la primera parte se avanzan argumentaciones de-structoras; y por eso debe la segunda parte poner de manifiesto una tarea que hay que aprehender «sistemáticamente». En resumidas cuentas, la diferenciación entre sistemática e historia acontecida, «dada la interna historicidad de la conciencia de sí» es «metodológicamente inadecuada», «esencialmente inexacta» (*SuZ* 401 s.: tr. 433), como dice Heidegger con el donde Yorck. En cuanto que Heidegger capta la investigación fenomenológica como históricamente acontecida, rechaza la posibilidad de lo exigido por Husserl: la posibilidad de un nuevo inicio radical a partir de las cosas. Es indudable que un nuevo inicio radical es algo que también para Husserl tiene sus límites: determinados hombres pueden en determinadas condiciones estar «ciegos» para determinados fenómenos; la facultad de «ver» es limitada cuando se trata de lo singular, pero justamente por esto es la fenomenología el trabajo de toda una «escuela». Según Heidegger, por contra, la investigación fenomenológica tiene en cada caso un límite interno e irreductible en la historicidad del entender: es la tradición la que adelanta la posición del problema, y sólo a partir de la situación del caso se abre la mirada a los fenómenos.

En el intento de enraizar la «intuición esencial» fenomenológica en el entender encontradizo del estar en cuanto ser-en-el-mundo, Heidegger puede verse apoyado por determinados planteamientos de la fenomenología de Max Scheler. Scheler no ha partido del

conocer como ver o representar, sino de la vida emocional, advirtiendo de fenómenos emocionales como el amor, el odio y la vergüenza y haciendo de estos fenómenos no sólo objeto del conocer, sino preguntando de qué modo sea el conocer el que se funde en ellos. Scheler, «recogiendo ante todo estímulos procedentes de San Agustín y de Pascal, ha dirigido el estudio de estos problemas hacia las relaciones de fundamentación entre los actos 'representativos' y los 'interesados'» (*SuZ* 139; tr. 157). Scheler ha rechazado (116; tr. 132) el punto de partida del Yo aislado; dentro de la fenomenología, ha dado el más fuerte impulso en dirección a la elaboración de la problemática ética y mostrado que lo ente nos sale primariamente al encuentro de forma valorativa (cf. 99; tr. 114). Heidegger se verá con todo obligado a llamar la atención sobre el hecho de que, en estos planteamientos, los fundamentos ontológicos siguen estando «en la oscuridad» (139: tr. 157). En su última obra, Scheler ha tratado de aprehender la significación mundana del hombre y de concebir la filosofía como el preguntar de una antropología filosófica (cf. *K* 189 s.: tr. 177). Heidegger estaba de tal modo interesado en el intento de Scheler que, tras la muerte de éste, quiso colaborar en la edición de sus trabajos póstumos, desgraciadamente no realizada en ese momento. No obstante, frente a los planteamientos en solitario de Scheler, en los cuales queda elaboradamente integrada una plenitud de saberes concretos, así como frente a las especulaciones alentadas por las posibilidades de la metafísica tradicional, Heidegger pregunta primero en qué medida la pregunta por el hombre en general pertenezca a la pregunta por el ser y, con ello, a la tentativa de repetición originaria del pensar metafísico. No es casual que el libro de Heidegger sobre Kant, en el que se da un paso adelante en esta pregunta, esté dedicado a la memoria de Scheler.

Todavía en el año 1927 fue posible colaborar y discutir con Husserl. Por aquel entonces, Husserl intentaba exponer para la *Enciclopedia Británica* lo que era la fenomenología y Heidegger colaboró en este intento, aprovechando la ocasión para caracterizar «la tendencia fundamental de *Ser y tiempo* dentro del problema trascendental» [14]. Heidegger ve que hay conciencia entre Husserl y él

[14] Cf. a este respecto, y también para lo que sigue, la carta de Heidegger a Husserl de 22 de octubre de 1927, las diversas versiones del artículo de la *Enciclopedia Británica* y las notas de Heidegger al respecto. En: Edmund Husserl, *Phänomenologische Psycholo-*

en la intelección de que la suma total de lo ente topable, el «mundo», no puede ser clarificado en su «constitución trascendental» «mediante un regreso a lo ente que tenga justamente el mismo género del ser». El lugar de lo trascendental no es para Heidegger, empero, «en general algo ente»; más bien es el género del ser de lo constituyente lo que tiene que ser captado positivamente, es decir, como género del ser de la existencia fáctica. Pero esto quiere decir que de nuevo hay que volver a hacerse problema del sentido del ser en general. Puesto que Husserl no cuestiona de modo nuevo el sentido del ser sino que, de acuerdo con la tradición, lo toma como ser presente, sólo puede caracterizar el género del ser del Yo trascendental negativamente. De este modo llega a la discutible distinción —criticada expresamente por Heidegger— entre el «Yo puro» en cuanto lugar de la constitución trascendental y el yo humano. Aquello que Husserl entiende como «constitución trascendental» es para Heidegger «una posibilidad central de la existencia del sí-mismo fáctico. Este, el hombre concreto en cuanto tal, en cuanto ente, no es nunca un "hecho real mundano", porque el hombre jamás se limita a estar presente, sino que existe». La existencia fáctica es tan psíquica como somática; las consideraciones «unilaterales» de la somatología y de la psicología pura sólo son posibles sobre la «base de la totalidad concreta del hombre». Cuando Husserl convierte a la psicología pura, que hace abstracción de lo somático, en propedéutica fenomenológica, hace caer a la totalidad concreta del hombre en un opaco cartesianismo. La existencia fáctica siempre está, en cuanto fáctica, en un mundo. Por eso, y frente a Husserl, pregunta Heidegger: «¿no pertenece un mundo en general a la esencia del puro *ego*?». Al igual que el modo de ser de la existencia, también hay que volver a cuestionar el modo de ser de lo ente, en el que la existencia, en cuanto fáctica, está ya siempre: «Por consiguiente el problema del ser está referido universalmente a lo constituyente y a lo constituido». Al inicio del proyecto de artículo redactado por Heidegger se yergue por ello la cuestión del ser, vista por vez primera en Parménides. A partir de la cuestión del ser se problematiza, según un modelo de la antigüedad, el planteamiento moderno y también husserliano relativo a la conciencia. «¿Será casual este retirar la mirada de lo ente para

---

gie. Ed. W. Biemel («Husserliana», vol. IX). La Haya, 1962, 237 ss., 517 ss., 599 ss., y, sobre todo, 600, 601, 274, 602, 256, 517.

dirigirla a la conciencia, o estará finalmente exigido por la propiedad de aquello continuamente buscado bajo el título de ser en tanto campo problemático de la filosofía?» Pero en la última redacción de su artículo, Husserl no ha aceptado la orientación a la cuestión del ser ni problematizado a partir de esta cuestión el punto de partida de la modernidad, o sea, la conciencia.

La fenomenología hermenéutica pregunta por el sentido-del-ser del estar para poder así problematizar de nuevo el sentido del ser en general. En la parte publicada de *Ser y tiempo* determina Heidegger el sentido del ser del estar; en este punto puede recibir los impulsos del pensar «hermenéutico» de Dilthey, y sobre todo los del pensar «hermenéutico» de la teología. Pero Heidegger quiere desarrollar su hermenéutica tan en contacto con la tradicional doctrina del ser de la metafísica que asigna más bien al ἑρμηνεύειν del estar la tarea de dejarse notificar, con el propio ser y con el ser de lo ente que no es al modo del estar, el sentido del ser mismo (*SuZ* 37: tr. 48). Cuando la fenomenología se convierte en fenomenología hermenéutica se la vuelve entonces a remitir a la cuestión conductora del pensar occidental: la cuestión del ser. Por eso, el título de «fenomenología hermenéutica» no designa ninguna «dirección» de una «escuela» fenomenológica existente ni, desde luego, una dirección «nueva», sino el intento «de pensar la esencia de la fenomenología de manera más originaria, para de este modo volver a integrarla propiamente en su pertenencia a la filosofía occidental» (*Sp.* 95). Al ser reintegrada más originariamente la fenomenología en el pensar, la tarea es entonces la controversia con este pensar y no con la fenomenología husserliana, la controversia con el origen y no con lo de él surgido. La conferencia *¿Qué es metafísica?*, pronunciada con ocasión del acceso de Heidegger a la cátedra friburguesa como sucesor de Husserl, significa el adiós a la fenomenología, cuyo nombre aparece en los primeros momentos del período friburgués más bien como homenaje al *genius loci;* más tarde no aparecerá ya más en el título de los cursos y trabajos de Heidegger.

Husserl no ha sido capaz de darse cuenta de la tentativa heideggeriana de poner positivamente de relieve el sentido-del-ser del estar en cuanto «Yo trascendental» y de hacerse así problema del sentido del ser en general. Según la interpretación vulgar y dominante entonces del *Ser y tiempo,* Husserl ha computado la tentativa de Heidegger como «filosofía existencial», y de ésta ha criticado que no

haya entendido la «ascensión de la subjetividad mundana (del hombre) a la subjetividad trascendental»: que no haya entendido, pues, la reducción fenomenológica[15]. Las acotaciones marginales de Husserl a *Ser y tiempo* y al libro de Heidegger sobre Kant muestran que imputó a aquél los cargos de naturalismo y objetivismo, así como el haber tomado —junto con Scheler y Dilthey— una dirección antropológica: «Heidegger traspone y tergiversa la clasificación constitutivamente fenomenológica de todas las regiones de lo ente y de lo universal, de la total región mundo, en lo antropológico...» Es en este «antropologismo» donde vería Husserl en lo sucesivo a su auténtico rival[16].

Husserl consideró que la tergiversación de la fenomenología en algo antropológico, esa filosofía existencialista «de moda», era junto con los antropologismos de toda laya y el relativismo historicista manifestación de su hundimiento en la crisis de la época moderna; crisis cuya superación se fue convirtiendo progresivamente en el problema capital de su pensar. Quizá se halle aquí el signo trágico de Husserl, pues su superación de la crisis de la época moderna no sirvió al remate sino para repetir nuevamente el camino de la metafísica moderna. Lo propiamente trágico de Husserl no estaría, pues, en la injusticia cometida con él por causas políticas, ni tampoco en que los discípulos de la última época, a los cuales había ayudado a

---

[15] Epílogo a *Ideas*; cf. JAHRBUCH FUER PHILOSOPHIE UND PRAENOMENOLOGISCHE FORSCHUNG, 9 (Halle, 1930), 551. [Fue señaladamente la lección inaugural de Heidegger en Friburgo: *¿Qué es metafísica?*, de julio de 1929, la que provocó la ruptura definitiva con Husserl, cuyas *Meditaciones cartesianas* se convirtieron en movimiento reactivo contra la dirección que Heidegger pretendía dar a la filosofía, a la que, desde entonces, no quiso éste llamar ya —como hacía Husserl— «Fenomenología». La separación completa de caminos se produjo cuando tanto Heidegger como Becker dieron acogida, de diversa manera, al problema de las modalidades. Cf. al respecto mi conferencia *Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs* (1929). En: *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Ed. de Ch. Jamme y O. Pöggeler. Frankfurt/M., 1989, 255 s.]

[16] Cf. las citas de las anotaciones marginales de Husserl a *Ser y tiempo* y al libro sobre Kant en: Alwin Diemer, *Edmund Husserl*. Meisenheim, 1956, 29 ss.; cf. también la conferencia de Husserl de 1931: *Phänomenologie und Anthropologie* (PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH, 2 [1941], 1-14). [En su conferencia, Husserl no menciona como adversario al «discípulo» apóstata, sino a Dilthey y a Scheler. Heidegger había atribuido de hecho a Dilthey al menos una relación indirecta con la cuestión del ser, cosa que él no hallaba en Husserl (el cual seguiría fiel a la tradición); en un nuevo encuentro de Scheler con Heidegger, éste vería en la filosofía última de aquél «la más vigorosa fuerza filosófica» del periodo (tal como Heidegger formularía con ocasión de la muerte de Scheler, situando a éste a la altura de Max Weber y Dilthey). Cf. nota 68.]

que irrumpieran en una nueva libertad del pensar, no continuaran su camino de pensamiento. El signo más profundamente trágico de Husserl estribaría más bien en que él, que había hablado en favor de las cosas mismas y contra toda construcción metafísica, repetiría finalmente de nuevo el camino de los sistemas metafísicos de la época moderna, sin ver siquiera que no se había parado a escrutar presupuestos que podían haberlo sido. Cuando Heidegger intenta cuestionar de nuevo aquellas posiciones dicisivas de la metafísica que aún seguían determinando también el pensar de Husserl, sirve entonces a la *causa [Sache]* de la fenomenología de un modo totalmente diferente de aquellos que sencillamente seguían investigando sin enfrentarse con el punto fundamental de partida de Husserl o que tomaban su obra desde el punto de vista histórico, valorándola como la obra de un «clásico» de la filosofía, con lo que se dejaba de hacer lo único que Husserl deseaba sola y exclusivamente: que, partiendo del volverse hacia las cosas, se continuara construyendo sobre los fundamentos por él establecidos [17].

Filosofía trascendental y metafísica

En la parte publicada de *Ser y tiempo,* la «analítica existenciaria» no está aún fundada en el fundamento del que procede, o sea, en el

[17] Escapa a los límites de nuestra exposición la obra tardía de Husserl, en la que éste intenta entre otras cosas, y a veces mediante una reacción productiva, hacer fecundas para su propio pensar las objeciones de Heidegger. No sólo la significación de la obra posterior, sino también las opciones metafísicas que en ella quedaron sin dilucidar han sido discutidas especialmente por filósofos que han seguido a su manera el camino de Husserl a Heidegger. Cf. Ludwig Landgrebe: *Philosophie der Gegenwart.* Versión ampliada, Berlín, 1957. 34 ss., 67 ss. y sobre todo 73 [*La filosofía actual.* Caracas, 1969]; Eugen Fink, «L'analyse intentionelle et la pensée spéculative». En: *Problèmes actuels de la Phénoménologie.* París, 1952, 53-87; Eugen Fink: *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie.* (ZEITSCHRIFT FUER PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG, 11 [1957], 321-337). Cf. también Max Müller: *Phänomenologie, Ontologie und Scholastik.* En: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart.* 2.ª ed. Heidelberg, 1958, 107-134 [*Crisis de la metafísica.* Buenos Aires, 1961]. [Cf. además los artículos y conferencias de Eugen Fink, reunidos en el volumen *Nähe und Distanz* (Friburgo/Munich, 1976). Husserl confió a Fink la reelaboración de las *Meditaciones cartesianas,* a la vez que le impulsaba a una nueva elaboración de la problemática acerca del tiempo. Cuando Fink —que había sido el asistente más fiel de Husserl en la época más difícil para éste— pasó tras la muerte de Husserl a Lovaina, en el Archivo Husserl, los mismos títulos de sus actividades lectivas (la reducción fenomenológica, la metafísica heideggeriana de la *alétheia,* la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y las *Elegías de Duino* de Rilke) muestran ya que él había aceptado el enfoque heideggeriano de los problemas. Cf. también nota 48.]

sentido del ser propiamente desplegado. Allí queda determinada la manera de ser del estar, pero sigue abierto el problema del modo en que la *veritas transcendentalis* de la hermenéutica dé noticia del sentido del ser, de cómo la filosofía trascendental sea ontología y, con ello, repetición de la problemática de la metafísica. ¿Puede ser entendida la filosofía trascendental como afloración del ser y, con ello, como metafísica? Heidegger no desarrolla ya esta cuestión en controversia con Husserl, sino con otros pensadores y, en primer lugar, con Kant.

La primera frase del libro sobre Kant dice con toda claridad lo que pretende la meditación sobre Kant: «La siguiente investigación se propone la tarea de interpretar la *Crítica de la razón pura* de Kant como cimentación de la metafísica para poner a la vista el problema de la metafísica como problema de una ontología fundamental.» Si Kant debe ser interpretado como metafísico, entonces esta interpretación tendrá que distinguirse fundamentalmente de la que de Kant da el neokantismo. La obra de Kant aparece en el neokantismo como teoría del conocimiento; su *Crítica* es interpretada como una «teoría de la experiencia» o incluso como «teoría de las ciencias positivas» (K 25: tr. 24). Primero se presupone el *factum* de las ciencias y luego se busca la fundamentación de éstas. El concepto kantiano de ente es aquí captado como simple concepto de naturaleza, que también tiene que ser ampliado mediante un concepto crítico de la historia acontecida o de la cultura. Ahora bien, a partir de qué unidad se desmembren las ciencias de la naturaleza y de la cultura es algo que, en mayor o menor medida, queda sin resolver. Dado que el neokantismo incluye en su intento de fundamentación a las ciencias de la cultura, se está acercando cada vez más al camino de Hegel, sin concatenar empero la fundamentación de las ciencias, como hace Hegel, en una unidad que se despliegue dialécticamente.

Desde el primer momento, Heidegger se niega a tomar la *Crítica de la razón pura* de Kant como teoría de la experiencia físico-matemática, sino que la entiende como pregunta por la posibilidad interna de la ontología (de la metafísica general en cuanto suministradora de los aprestos necesarios para la metafísica especial). La crítica de Kant no se limita a la pregunta de un concepto crítico de la naturaleza, ampliable mediante un concepto crítico de la historia acontecida, sino que se remite a la pregunta conductora de la metafísica: τὶ τὸ ὄν; ¿qué es lo ente? El Yo trascendental es interpretado en su

temporalidad y captado como existencia y ser-en-el-mundo. Así es como debe ser encontrada la rampa de lanzamiento de un pensar que piense el tiempo como horizonte en el que la pregunta «¿qué es lo ente?» pueda ser desplegada originariamente. Sólo en base a un tal depliegue de la problemática «metafísica» puede preguntarse por las ciencias, por ámbitos especiales del ser tales como naturaleza e historia acontecida, y también por el sentido de la doctrina del «a priori». Heidegger echa de menos en el neokantismo esta fundación originaria de la pregunta. Y a ello se debe que en una recensión de Cassirer diga, por ejemplo: «En primer lugar, y por buenos motivos, puede dudarse de que la interpretación de Cassirer y la de la epistemología neokantiana en general, en relación con lo mentado por Kant con el 'giro copernicano', acierte a encontrar el núcleo de la problemática trascendental, en cuanto ontológica, en sus posibilidades esenciales. Pero prescindiendo de esto: ¿es que la *Crítica de la razón pura* se deja "ampliar" sin más a una 'crítica de la cultura'? ¿Estamos seguros de esto o, por el contrario, es sumamente cuestionable que siquiera se haya despejado el sitio y fundamentado los cimientos de una interpretación trascendental de la 'naturaleza' que sea la más apropiada para Kant? ¿En qué estado se halla la elaboración ontológica, absolutamente ineludible, de la constitución y género de ser de aquello que de manera bien indeterminada es llamado ora 'conciencia', ora 'vida', ora 'espíritu', ora 'razón'?» La pregunta ontológico-fundamental de Heidegger por la «subjetividad» del «sujeto» desemboca en una renovación de la cuestión del ser. Pero la renovación a que se llega en filosofía no es dada por una conciencia «rica» y versada en todas las ciencias, sino que consiste en que irrumpa de nuevo la necesidad *(Not)* de las cuestiones elementales, que desde la antigüedad siguen estando indomeñadas. (*Recensión de Ernst Cassirer: Filosofía de las formas simbólicas,* 2.ª parte [1007 s., 1011 s.].)

¿Irrumpe la elemental pregunta por el ser, no domeñada desde la antigüedad, en el pensar de Kant? ¿Puede ser captado el pensar de Kant como metafísica? ¿Puede la metafísica estar fundada en una ontología fundamental? Según Kant, la metafísica pertenece a la «naturaleza» del hombre. La ontología fundamental, en cuanto analítica ontológica de la «naturaleza» del hombre, prepara el fundamento de la metafísica; ella es, pues, aquello exigido en la «posibilitación» de la metafísica. La idea de la ontología fundamental como

fundamentación de la metafísica tiene que acreditarse en una interpretación de la *Crítica de la razón pura* porque una cimentación de la metafísica no es nunca nada que acontezca de la nada, «sino de la fuerza y debilidad de una tradición, que son las que le trazan las posibilidades del planteamiento». Si la metafísica pertenece a la naturaleza del hombre entonces —como interpreta Heidegger la idea de Kant— «existe fácticamente» con el hombre; es decir, también ella «se ha configurado en una cierta figura». Una cimentación de la metafísica tiene que referirse a la «tradición en ella contenida» y repetir, transformada, la tarea que una vez fue emprendida (K 14: tr. 12).

La metafísica (ontología en el sentido más amplio de la palabra) pregunta por el ser de lo ente. Por una parte pregunta en general por lo ente *en cuanto* ente o por lo ente en cuanto tal, y es de este modo metafísica general (ontología en el sentido estricto de la palabra, en el sentido de la metafísica escolástica del siglo XVIII). Sin embargo, ella no pregunta sólo por aquellos rasgos que hay que descubrir en todo ente, en el ente en cuanto tal, sino que pregunta también por el ser que convierte a un ente particular, especial, en aquello que él es. Es, de este modo, metafísica especial. Realmente, si la metafísica no hace sino preguntar desde el inicio por el ente en cuanto ente lo hace de modo tal que determina el *ente en total* a partir de un ente privilegiado: el ente supremo o divino. Y como en la fe cristiana se entendió a Dios como *creador* del *hombre* y del *mundo,* la metafísica teológica se articuló en las tres partes de la *metaphysica specialis* tradicional (teología natural, psicología, cosmología).

La metafísica pregunta por el ente en cuanto tal y en total. Busca fundar la manifestabilidad de lo ente (la verdad óntica) en el desvelamiento de la constitución del ser de lo ente, en la verdad ontológica. La pregunta por la posibilidad del conocimiento óntico es reconducida a la pregunta por la posibilidad de aquello que posibilita al conocimiento óntico: la pregunta por la posibilidad del conocimiento ontológico. El «giro copernicano» de Kant no tiene otro sentido que el de reconducir la pregunta por la posibilidad del conocimiento óntico a la pregunta por la posibilidad de la ontología misma. Así, por primera vez desde Platón y Aristóteles, la ontología y, con ella, la metafísica devienen nuevamente problema en Kant (K 21: tr. 20).

En el «giro copernicano», la cuestión del ser de la metafísica

deviene problema dentro de una problemática filosófico-trascendental. Kant llama trascendental a todo conocimiento que no se ocupa en general tanto de lo ente, de los objetos, «como de nuestro modo de conocerlos, en la medida en que éste deba ser posible a priori». Conocimiento trascendental es conocimiento ontológico (síntesis apriórica en el sentido kantiano). «El conocimiento trascendental no investiga pues al ente mismo, sino a la posibilidad de la previa comprensión del ser, lo que quiere decir, al mismo tiempo, la constitución del ser del ente. Esta concierne al traspasar de la razón pura (transcendencia) hacia lo ente, de tal modo que, por primera vez, puede ajustarse la experiencia a lo ente como a un objeto posible. Elevar la posibilidad de la ontología a problema equivale a preguntar por la posibilidad, es decir, por la esencia de esta transcendencia de la comprensión del ser; equivale a un filosofar trascendental» (24 s.: tr. 24). La filosofía trascendental, en cuanto pregunta por la posibilidad de la ontología, es crítica de la razón pura en la medida en que ésta conoce los principios «a priori» y en que el conocimiento ontológico o síntesis apriórica es un acto de juzgar según estos principios, en la medida en que la razón pura tiene que ser circunscrita en su esencia y delimitada frente a su no-esencia * (23: tr. 23).

En la *Crítica de la razón pura*, Kant explicita la unidad de esencia de la trascendencia en la medida en que pregunta, sobre un plano siempre nuevo, por la unidad de pensar e intuir. Según interpreta Heidegger, la imaginación trascendental se muestra finalmente como la raíz de la que crecen intuición y pensar [18]. Sin embargo, Kant retrocede ante el paso decisivo de pensar la imaginación trascendental como tiempo originario. Si Kant hubiera dado ese paso, habría

---

* Orig.: *Unwesen*. Lit.: «inesencia». El prefijo *un-* tiene un sentido activo, frente a la mera carencia denotada por el sufijo *-los*. Hay un *inconsciente (Unbewußtes)*, pero *bewußtlos* es el que ha perdido la conciencia y está por ello «inconsciente». En el uso normal, *Unwesen* es «abuso» y «desorden». Por eso hay que entender no-esencia (como luego no-verdad) no como una falta (o en el otro caso, como falsedad), sino como "esencia-no", como esencia *negativa*. Hegel utiliza el término en su *Lógica de la esencia* al referirse a las pretensiones de la «apariencia» *(Schein)* para habérselas frente a la esencia, y en la *Filosofía del Espíritu* de la *Enciclopedia* para designar el mal. De ahí la versión que propongo: la *Unwesen* de la metafísica no ha sido desde luego algo meramente «inesencial» (en castellano pensaríamos en seguida en algo insignificante). *(N. del T.)*

[18] Respecto al problema de si Kant piense a partir de esa raíz, cf. Dieter Henrich, *Ueber die Einheit der Subjektivität* (PHILOSOPHISCHE RUNDSCHAU, III [1955], 28-69).

cumplimentado entonces aquel movimiento del filosofar «que pone de manifiesto el hundimiento de la base y, por ello, el abismo de la metafísica» (194: tr. 182). Kant llama al pensar puro, al Yo, «estante» * y «permanente»; así es como llama también al tiempo. Piensa —al igual que metafísica en general— a partir de la asistencia estante y permanente, pero no piensa esta asistencia según su pleno carácter temporal. El tiempo se ve más bien desviado de su camino y arrumbado en el otro momento de la transcendencia, en la intuición. El Yo puro es, «de acuerdo con la interpretación generalmente admitida, apartado de toda temporalidad y opuesto a todo tiempo» (157: tr. 148).

Sigue afirmándose aquí lo ya sostenido en *Ser y tiempo*: que el Yo trascendental no es captado por Kant como existencia fáctica, temporal en su esencia; y aunque no deba —justamente— ser pensado como «sustancia», es pensado aún «sustancialmente», es decir, como algo permanente, invariable y constante, como algo «ya siempre presente» (*SuZ* 320 s.: tr. 347 s.). Kant participa así de la omisión fundamental de Descartes, consistente en no interpretar originariamente el sentido del *sum* en el *cogito sum*, haciéndolo en cambio a partir de la metafísica tradicional. Participa con ello de la negligencia de la ontología antigua, incapaz de pensar el tiempo en su originariedad (*SuZ* 23 s.: tr. 34). En el libro sobre Kant, Heidegger intenta poner de relieve lo «no dicho» en el pensar de Kant: mostrar el tiempo como problema, en cuanto perteneciente a la transcendencia de la comprensión del ser (K 182: tr. 171).

Además, en *Ser y tiempo* reprocha Heidegger a Kant el que éste no se haya planteado la transcendencia de forma suficientemente originaria, es decir, como ser-en-el-mundo, como un ser-ya-siempre cabe las cosas. «*Kant* no vio el fenómeno del mundo...» (*SuZ* 321: tr. 348). Y por eso creía que aún tenía que probar primero la realidad del mundo externo, con lo que le fue imposible salir del «planteamiento cartesiano de un sujeto aislado, que se encuentra ahí delante» (204: tr. 224). En el libro sobre Kant, este problema del mundo

* Orig.: *stehend*. Lit.: «que está quieto, estacionado». Al verter «estante» he querido aprovecharme de la multivocidad del término: *a)* lo acerca a «estar» *(Dasein)*, *b)* al aproximarlo al tiempo, lo «estante» está ya presto a hacerse «instante»; *c)* como el propio Kant dice del tiempo que él no pasa, sino que las cosas están *en* el tiempo, el uso humilde del término «estante» (de una biblioteca, por ejemplo) podría alcanzar así pregnancia filosófica. *(N. del T.)*

aparece como pregunta por la unidad del conocimiento ontológico y del óntico, como pregunta por la posibilitación de la verdad empírica mediante la trascendental. La transcendencia, dice Heidegger, mantiene abierto un horizonte que hace en principio posible una perspectiva sobre lo ente y dirigir la misma al ser de lo ente. Kant capta este horizonte a partir de la «X» del objeto trascendental, que no es un ente, pero que es con todo «algo», a saber horizonte para lo ente y su ser (K 114 s.: tr. 108 s.). El libro sobre Kant no se ocupa ya de saber si Kant ha sido capaz de explicar de forma suficientemente originaria el «ser horizonte para...» en tanto que mundo.

La incapacidad de Kant para permitir manifestarse al tiempo y al mundo en su originariedad arraiga en el olvido, por parte de la metafísica, del tiempo y del mundo. La importancia de Kant reside en que en su filosofía trascendental se ha hecho de nuevo problema de ambos, del tiempo y del mundo (horizonte), de modo que a su través es la metafísica la que se ha convertido en problema. Esta problematización de la metafísica tiene que ser cumplimentada como una repetición originaria de la metafísica, pudiendo aparecer de este modo como un sobrepasamiento y superación de la metafísica. Por eso dice Kant que el tipo de investigación practicado por él en su crítica de la razón pura contiene «la metafísica de la metafísica» (cf. K 208: tr. 193). Si la ontología es captada como pregunta por el ser de lo ente y por ende como centro de la metafísica, la metafísica de la metafísica será entonces la cimentación de la ontología, la ontología fundamental. A esta ontología fundamental la llama Heidegger en el libro sobre Kant «metafísica del estar».

La metafísica del estar busca la unidad de esencia de la transcendencia en la imaginación y su temporalidad. Esta metafísica pregunta, así, por el hombre pero no al modo de la antropología, que toma al hombre como un ente entre otros (aunque señalado) ni tampoco desde luego al modo del antropologismo, que emplaza a todo ente delante del hombre, lo orienta hacia él y lo explica a partir de él. La metafísica del estar pregunta más bien por el modo en que pertenezca en general la pregunta «¿qué es el hombre?» al preguntar metafísico. Preguntar por el modo de copertenencia de la pregunta por el hombre y la pregunta por el ser.

En la cuestión del ser se pregunta por el ser del ente. En la pregunta por el ser del ente yace la pregunta, más originaria, por el ser en cuanto tal: se muestra que el ser es dicho de muchas maneras,

por ejemplo, como quididad [*Was-sein*], como hecho de ser [*Dass-sein*] y como ser verdadero [*Wahr-sein*]. La unidad de estos modos de articulación del ser solamente puede ser conocida cuando se plantea la pregunta por el ser en cuanto tal. Esta pregunta, empero, es conducida a otra aún más originaria: «¿a partir de dónde es posible concebir algo así como ser, con todas sus riquezas y con el conjunto de articulaciones y respectos que implica?» (K 203: tr. 189). El acceso a este «dónde» a partir del cual debe ser concebido el ser en cuanto tal es buscado a través de la interpretación de la comprensión del ser por parte del hombre. Esta comprensión del ser no es una propiedad que el hombre tenga. Más bien el hombre es tal sobre la base de la comprensión del ser. El es así el «ahí, con cuyo ser acontece en lo ente la irrupción inaugural» (206: tr. 192). Con esta «irrupción», el ente que es el hombre mismo y el ente que no lo es pueden ser puestos de manifiesto. La metafísica del estar no quiere decir: metafísica sobre el estar, sino «metafísica que acontece necesariamente *en cuanto estar*»: pregunta por el ser de lo ente y por el ser en cuanto tal, la cual acontece a partir del ahí del ser (208: tr. 194). El ser-ahí [*Da-sein*] se convierte en fundamento de la metafísica. Puesto que el estar es este fundamento y el desvelamiento de su constitución del ser es ontología, la metafísica del estar se llama también ontología fundamental. Pero esta ontología fundamental (como analítica existenciaria) es «sólo el primer grado de la metafísica del estar» (209: tr. 195). Ella pone al descubierto la indigencia-de-ser del estar, indigencia que yace en el olvido, y la temporalidad de esta indigencia-de-ser (210: tr. 196), apuntando al sentido *propiamente* ontológico-fundamental de la pregunta por el tiempo y a la tarea de pensar —a partir de la temporalidad del estar— ese tiempo, en cuyo horizonte la metafísica ha fijado el ser como «constancia de asistencia» (216 s.: tr. 201).

En su libro sobre Kant alude Heidegger brevemente a las dificultades con que necesariamente se topa la metafísica del estar cuando pasa a pensar la temporaciosidad del sentido del ser: la metafísica que *acontece* como estar tiene un «destino», y mediante este destino sigue «ligada en el estar mismo al oculto acontecer de la metafísica» (208 s.: tr. 194). La interpretación de la historicidad, tal como ha sido llevada a cabo por *Ser y tiempo,* debe dar un concepto preliminar del modo de ser de este acontecer (218: tr. 203). Si se tiene en vista este acontecer mismo, entonces sólo cabe pensar que la

interpretación ontológico-fundamental de la *Crítica de la razón pura* penetra agudamente en la problemática de una fundamentación de la metafísica, pero «se detiene ante lo decisivo». De hecho, la interpretación no se dirige en ningún momento a la dialéctica trascendental, que en la obra de Kant sigue a la estética y a la analítica trascendentales. Heidegger se pregunta si no habrá que pensar originariamente esta dialéctica a partir de una esencia de la verdad a la cual pertenezca la no-verdad como contraesencia. ¿Remite la esencia, así pensada, de la verdad a aquel acontecer en que la metafísica acontece? (221 s.: tr. 206).

La meditación sobre Kant ¿lleva al pensar de Heidegger a dar el paso decisivo de la temporalidad del estar a aquel tiempo perteneciente al sentido del ser mismo? ¿O acaso el respecto a Kant solidifica aún más el pensar de Heidegger en aquel lenguaje «metafísico» que habla *Ser y tiempo* y que, según el juicio posterior de Heidegger, ha impedido el susodicho paso? De cualquier modo, el libro sobre Kant muestra lo que ya formulaba la introducción del *Ser y tiempo*: que la pregunta por el ser se obliga «constantemente a sí misma a la posibilidad de abrir un horizonte todavía más originario y universal del que poder obtener la respuesta a la pregunta: ¿qué quiere decir 'ser'?» (*SuZ* 26: tr. 37). ¿Acaso tiene que ser pensada la verdad, a partir de la cual hay que interpretar la dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura,* como el fundamento de donde surge toda metafísica y sólo a partir del cual puede ser cumplimentada la analítica del estar?

V

REGRESO AL FUNDAMENTO DE LA METAFISICA

Heidegger pregunta por la unidad del ser en la multiplicidad de su decibilidad y, por mor de esa pregunta, pregunta por el sentido del ser. El modo como la tradición toma el ser (a saber, como asistencia constante o presencialidad) conduce a la omnisustentadora conjetura de que el tiempo pertenezca esencialmente al sentido del ser. A partir de la temporalidad de la existencia fáctica, Heidegger intenta pensar la temporalidad del sentido del ser. Por eso es por lo que capta al Yo trascendental como existencia fáctica y pregunta por el tiempo perteneciente al «yo pienso». Como la elaboración de la problemática de la temporariedad *, de la temporaciosidad del sentido del ser, o sea, como la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo* no se llevó a cabo, Heidegger intenta ahora, primero con independencia del problema de la temporariedad, penetrar en la pregunta por el sentido del ser, o sea, por el «horizonte trascenden-

* Orig.: *Temporalität*. Al usar la expresión latina, Heidegger alude a la tematización filosófica de la «temporalidad» *(Zeitlichkeit)*. Mi versión corresponde al uso ya seguido en otros casos (*existencial*: «existenciario»; *Existentialität*: «existenciariedad»). Hay que recordar que, para un alemán, es lo latino lo «extraño» y producto de reflexión, y por ello la versión española debe recoger esa extrañeza, apartándose de lo más natural. El punto discutible está en si, como insinúa el autor, *Temporalität* y *Zeithaftigkeit* son sinónimos. *(N. del T.)*

tal» de toda comprensión del ser. Así, pregunta: ¿qué es la transcendencia, la trascendencia sobre lo ente, el '*metá*' de la metafísica? ¿Qué es metafísica en general? ¿Cómo hay que pensar el horizonte trascendental en cuanto sentido del ser? Para verter «sentido del ser» habla Heidegger en el futuro de «verdad del ser». «'Sentido del ser' y 'verdad del ser' dicen lo mismo» (WiM 18: tr. 55 s.; VWW 26: tr. 82). De este modo, queda por preguntar cómo hay que pensar la esencia de la verdad, la verdad del ser mismo.

Ya en sus primeros trabajos pregunta Heidegger por el *ens tanquam verum*, aceptando la concepción de la metafísica según la cual el ser verdad es una de las maneras de articulación del ser. Para los griegos, y de modo variable para la metafísica en general, verdad es «estado de descubierto». Si lo ente es tomado como ente es tomado entonces en su ser pero, con ello, tal como «es» «en verdad». Ser y verdad (estado de descubierto) mientan lo mismo; el ser de lo ente es su estado de descubierto, su verdad: *ens et verum convertuntur*.

En la vinculación metafísica de ser y verdad, el ser es pensado como constante asistencia, al igual que la verdad es pensada como lo que asiste constantemente al conocimiento o, vista desde el conocer, como adecuación a lo constantemente asistente. Se requería de un impulso decisivo para que Heidegger pudiera alcanzar el camino de volver a hacerse cuestión de lo oculto tras esa acuñación de la «esencia» del ser y la verdad. Este impulso le llegó sobre todo de la teología cristiana. A despecho del pensar metafísico por el que se halla lastrada, y que la hace extraña a sí misma, en esa teología sigue estando operante una comprensión de la verdad que encontramos ya en la fe judaica. En hebreo, la verdad se halla en respecto al tiempo y a la historia acontecida. Al grupo etimológico de «verdad» *('emunah)* pertenecen términos como apoyar, estar sostenido, jamba, pedagogo, preceptor, firmeza, durabilidad, confianza, *fidelidad*. «Muéstrame», le suplica Jacob a su hijo José cuando se acerca el tiempo de morir, «tu favor y verdad (fidelidad): no me entierres en Egipto» —no en tierra extraña, sino en la tierra de los padres— (*Exodo* 47, 29). De '*emunah* viene la fórmula final del rezo: «amén»; cuando la Biblia, en su versión griega, no traduce «amén» por ἀληθῶς, vierte γένοιτο. Verdad es, en la fe judaica y en la cristiana, fidelidad, que es necesario mantener a través de los cambios del acontecer histórico, que debe ser padecido y soportado. La verdad y la fidelidad rememorante, que no echa al olvido la alianza llevada a cabo una vez

y que, en una rememoración tal, se sabe deudora de agradecimiento, se pertenecen mutuamente[19].

La filosofía y teología occidentales constituyen la controversia, constantemente renovada, entre el concepto griego, metafísico y el concepto judeocristiano de verdad. En esta controversia, el concepto no-metafísico de verdad se enreda en la manera conceptual metafísica, como cuando Kierkegaard interpreta, por ejemplo, la verdad esencial como «subjetividad», interpretándola de este modo de una manera conceptual que remite, a través de otras muchas interpretaciones y negaciones, a conceptos griegos.

Heidegger trata de salir de este enredo reelaborando la pregunta por el ser y por la verdad de un modo más originario. En este intento, el ser no es pensado ya como asistencia constante, ni el ser verdad como convertible con el ser asi pensado. El ser verdad ya no es en general una de las maneras de articulación de ese ser al que no se interpela por la unidad en la multiplicidad de sus maneras de articulación: se pregunta más bien por la *unidad* del ser en su decibilidad múltiple, y por lo tanto por el sentido, es decir, por la verdad del ser. El sentido o la verdad del ser debe ser sometido a discusión, en cuanto fundamento sobre el cual se alza ya de siempre la pregunta por el ser y por la multiplicidad de sus modos de articulación, y sobre el cual descansa la suposición, de un modo aún no considerado, de que el ser sea asistencia constante. A ello se debe que la pregunta por el ser y la verdad deje de ser solamente ontología para convertirse en ontología fundamental, y que deje de ser simplemente metafísica para hacerse «la metafísica de la metafísica»; como Heidegger ha expuesto en una introducción a la edición de 1949 de *¿Qué es metafísica?*, ella es el «regreso al fundamento de la metafísica».

Verdad y libertad

Heidegger busca en *Ser y tiempo* el fundamento de la doctrina del ser, planteando la pregunta por el sentido del ser a partir de la

[19] Cf. Hans von Soden: *Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahreit.* Hamburgo, 1927. Reproducido en: *Urchristentum und Geschichte*, vol. 1 (Tubinga, 1951), 1-24. [*Parmenides*, el curso heideggeriano del invierno de 1942/43 (publicado en 1982), muestra que Heidegger no admite esta dirección temática, configurada en importantes trabajos de Rudolf Bultmann sobre la historia judeo-helenístico-cristiana de la voz *alétheia*.]

comprensión-del-ser del estar. En las secciones publicadas, la pregunta por el ser y por la verdad no está aún explicitada (*SuZ* 357: tr. 386), aunque aparece sin embargo de forma provisional como pregunta por la conexión entre estar, apertura y verdad (§ 44). Ser —el estado de descubierto de aquello que lo ente es en verdad— y verdad están en una «conexión originaria», «son coincidentes» (*SuZ* 213: tr. 234), e «igualmente originarios» (230: tr. 251) y vienen a aflorar en el estar que entiende el ser. «Ser —no lo ente— sólo lo "hay" en la medida en que la verdad sea. Y la verdad sólo *es* en la medida en que y mientras que el estar sea» (230: tr. 251).

Cuando la verdad es entendida a partir de su apertura en el estar el concepto tradicional de verdad se ve reconducido a sus presuposiciones impensadas. Tradicionalmente, la verdad está determinada como concordancia de un juicio con su objeto. Puesto que esta concepción conduce a dificultades, Heidegger pregunta por medio de qué se legitima un conocimiento como verdadero. Este conocimiento sólo se legitima como verdadero cuando viene a ser «descubridor». «El *ser verdadero (la verdad)* del enunciado tiene que ser entendido como un *ser-descubridor*» (218: tr. 239). Este ser-descubridor se funda en la apertura del estar; la verdad como concordancia tiene que ser entendida más originariamente a partir del ser-descubridor de la apertura y reconducida a la apertura; el estado de descubierto, que pertenece a la apertura, es cuestionado en lo proferido; lo proferido es tomado como lo presente, yendo a ponerse así en un respecto a aquel ente por el cual es el estado de descubierto estado de descubierto; el estado de descubierto se convierte de este modo en concordancia entre cosas presentes (*intellectus* y *res*). Si el estar se capta en cuanto ser-en-el-mundo que está ya siempre cabe lo ente, la interpretación de la verdad (es decir, de la apertura del ser-en-el-mundo) con respecto entre dos cosas presentes queda entonces ya de antemano rechazada.

La verdad, en cuanto apertura del estar, es en su carácter de propio «verdad de la existencia» (221: tr. 242), y está caracterizada por su estado de yecto y su proyecto, pero asimismo —como señala brevemente Heidegger en *Ser y tiempo* (307 s.: tr. 334 s.)— por la resolución precursante y, con ello, por la historicidad. Puesto que la existencia fáctica es siempre a la vez propia e impropia, por eso el estar, «esencialmente cadente», está según su constitución de ser siempre también en la no-verdad. Lo ente se muestra en su estado de

descubierto, pero sigue estando al mismo tiempo desplazado y oculto; se halla en el modo de la apariencia (222: tr. 243). Abierto en su ahí, el estar se mantiene con igual originariedad tanto en la verdad como en la no-verdad (298: tr. 325).

Para la verdad entendida como verdad de la existencia fáctica el ser fáctico, el estado de yecto, es algo insuperable. El estar tiene que presuponer la verdad, dado que la apertura o verdad le pertenece necesariamente al estar. Pero, en esta presuposición, el estar no presupone algo que se pueda probar; es más bien él mismo el que, en esta presuposición, se proyecta sobre su ser fáctico irrebasable. El «escéptico» no puede ser refutado, pues que no es posible demostrarle la necesidad de que estar y verdad sean. Pero, en la medida en que se trate de un escéptico radical, tampoco precisa de refutación porque borra el estar —y con ello la verdad— en la desesperación del suicidio. «La verdad no puede probarse en su necesidad porque el estar no puede ser puesto a prueba respecto de sí mismo» (229: tr. 250). Verdad y estar son fácticos; no pueden ser fundados en una *causa sui* o en un sujeto absoluto. La pregunta por el porqué de la verdad no recibe respuesta alguna. «'En sí' no hay manera de ver en absoluto por qué lo ente deba ser *descubierto*, por qué tenga que haber *verdad* y *estar*» (228: tr. 250). Verdad es ἀλήθεια, desocultamiento * que hay que arrancar de un ocultamiento en última instancia insuperable (219, 222: tr. 240, 243).

El ser fáctico del estar queda evidenciado, allí donde la parte publicada de *Ser y tiempo* alcanza su punto culminante, como ser fundamento de una nihilidad. Así pues, es en la esencia de la verdad como apertura de la existencia fáctica, en la esencia de la ἀλήθεια, donde se reflexiona cuando la nada de esta nihilidad se convierte en problema. El tratado *De la esencia del fundamento* y la conferencia *¿Qué*

---

* Orig.: *Un-Verborgenheit*. Se trata de uno de los términos claves en Heidegger en su período maduro (de los años treinta a los años cincuenta). Como ya señalé al hablar de *Unwesen* («contraesencia»), el prefijo *un-* indica negatividad activa (un «arrancarse enfrentándose»), y no mera negación lógica o carencia. El prefijo castellano *des-* apunta a esta violencia que se hace al origen (el «ocultarse»). La raíz *berg-* (presente en *Berg*: «montaña», y en *bergen*, que traduciré como «albergar») es ambigua: «ocultar» no es sólo retirar, hacer desparecer, sino también cobijar, dar albergue y custodiar. Es importante que el lector atienda siempre a este segundo sentido (como en lat. *occultum*). Lástima que en mi versión no aparezca en cambio el significado del prefijo *ver-* (en este caso, tendencia continua a acercarse: potenciación de la raíz). Una trad. lit., pero demasiado larga, sería: «carácter *(-heit)* de arrancarse *(-un)* a la persistencia *(ver-)* a quedar oculto y puesto en seguro *(-borgen)*». *(N. del T.)*

es metafísica? toman sobre sí la tarea ya planteada en *Ser y tiempo* (285; tr. 309): preguntar por el sentido ontológico de la anulación de la nihilidad existenciaria y, en general, por la esencia ontológica de la nada. *¿Qué es metafísica?* pregunta por la nada; *De la esencia del fundamento* lo hace por la diferencia ontológica. «La nada es el no de lo ente y de este modo el ser, experienciado desde lo ente. La diferencia ontológica es el no entre ente y ser... Aquel no anonadante de la nada y este no anonadante de la diferencia no son por cierto idénticos, sino lo mismo *, en el sentido de lo coperteneciente en lo esenciante ** del ser de lo ente» (G 5; tr. 7). El tratado *De la esencia del fundamento* parte del supuesto de que tradicionalmente ser, verdad y fundamento se copertenecen: ser-*verdadero* es captado como *ser*-en-verdad (G 16; tr. 21); la verdad es interpretada como una concordancia de cosas separadas cuya puesta en conexión lo está sobre el *fundamento* de... (11 s.; tr. 16). En la verdad hay que distinguir entre el desvelamiento del ser (verdad ontológica) y la manifestabilidad de lo ente (verdad óntica). Verdad ontológica y verdad óntica se copertenecen esencialmente sobre la base [*Grund*] de su respecto en la diferencia entre ser y ente, en la diferencia ontológica (15; tr. 20). La diferencia ontológica es mantenida franca por el estar que, al entender el ser, se relaciona con lo ente, diferenciando de este modo ser y ente. A este diferenciar, al trascender de lo ente al ser, lo llama Heidegger la «transcendencia» del estar. La pregunta por el fundamento conduce a la pregunta por la verdad; la pregunta por la verdad, a la pregunta por la diferencia ontológica, y ésta a la pregunta por la transcendencia del estar.

---

* Orig.: *Das Selbe*. Recordando en otras ocasiones el famoso fr. 5 de Parménides, y también en controversia con Hegel, Heidegger distingue entre *das Gleiche* («lo igual»), que borra toda diferencia en la indiferencia cuantitativa o genérica, y *das Selbe* («lo mismo»), que hace aparecer y brotar las diferencias. En el uso normal de la lengua, también, *gleich* califica a algo que «da igual» (por ejemplo «igual da escoger un detergente u otro»). Por el contrario, *selbst* realza e individualiza (es el *ipsum dixit*, por ejemplo, referido a Pitágoras; o bien: «Heidegger mismo *(selbst)* dijo...»). Este *Das Selbe*, que posteriormente será ligado íntimamente al *Es* de *Es gibt* («hay» o «se da»; lit.: «*ello* da»), alcanzará especial relevancia en el último Heidegger, por lo que será traducido más adelante con mayúscula: «lo Mismo». *(N. del T.)*

** Orig.: *in Wesenden*. Heidegger comienza a dar valor *verbal*, activo a *Wesen* («esencia»), aprovechando la ambigüedad del término (podría tratarse del infinitivo de un verbo que él emplea: *wesen*: «esenciar»). El carácter de «sido» *(Gewesen)* es rescatado de su hundimiento en el pasado, igual que *Wesen* lo es de un presente *ideal*, atemporal. La «esencia» (o «el esenciar») *se da* constantemente: transparece en lo-dado. *(N. del T.)*

La transcendencia del estar es la trascendencia, de algún modo ya siempre acontecida, sobre todos y cada uno de los entes, una trascendencia sólo a partir de la cual le es posible al estar el volver de un modo más propio a las cosas, al estar-con y a sí mismo, y sólo a partir de la cual puede ser también emplazada la pregunta por una posible relación del estar para con Dios. La transcendencia, la trascendencia sobre lo ente en total, acontece en dirección al mundo, y es por ello ser-en-el-mundo. Mundo no es el todo de lo ente, sino ese todo en que el estar se encuentra ya siempre en el cómo de su manifestabilidad, entendido como con una amplitud diversa según el caso, según un entender que anticipa y rebasa. «El mundo como totalidad no 'es' ningún ente, sino aquello desde lo cual el estar *se da a significar a sí mismo* el ente con el que él se puede relacionar, cómo se *puede* relacionar y cómo se *puede* comportar con él» (37; tr. 42). Así, el mundo está conectado con el «por mor de» sí mismo como siendo aquello que es el existir del estar. Sólo la trascendencia sobre lo ente, «formadora de mundo», la transcendencia como ser-en-el-mundo concede-en-verdad el ente, que ingresa en el mundo de modo tal que puede ser puesto de manifiesto como siendo él mismo. Por tanto, la transcendencia es el originario protoacontecer, la protohistoria misma (39; tr. 44), que tiene que ser concebida como libertad, pues la libertad se las ha frente a un opuesto «por mor de sí mismo» y es, así, un dejar valer al mundo.

La libertad, en cuanto dejar valer al mundo, es el origen del fundamento en general; consiste en «fundar» y, específicamente: 1, como instituir (e. d., como proyecto del «por mor de», como entender); 2, como toma de tierra * (e. d., como aceptación de lo ente, como «encontrarse») y 3, como fundamentar (articulación, habla). La libertad es, en cuanto fundamento triple y no obstante único, el ser-fundamento, el origen del fundamento, el «fundamento del fundamento». En última instancia, empero, es «yectada»: en su libertad no está el que ella, en general, sea y acontezca como transcendencia. Ella es, en cuanto fundamento del fundamento, la permanente falta de fundamento para su propio ser-fundamento: el abismo que se des-fonda *(Ab-grund)*.

---

* Orig.: *Bodennehmen*. Lit., «tomar suelo» (a la vez nutricio y encubridor). En este carácter el que da peso y gravedad a la libertad, y recuerda la crítica kantiana a la «ligera paloma». *(N. del T.)*

Ser, fundamento y verdad tienen que ser concebidos a partir del ser-fundamento abismático de la libertad. El ser se da sólo en el ser-fundamento de la transcendencia; el «fundamento» es originariamente un carácter trascendental de la esencia del ser mismo, y solamente a esto se debe que el principio de razón suficiente [lit.: proposición del fundamento] pueda darse como una proposición relativa a lo ente. La pregunta por la verdad tiene que venir originariamente planteada a partir de la copertenencia de ser y fundamento. La fundamentación «trascendental» —la articulación del mundo, que sólo se da en comunidad con el instituir y la toma de tierra— es la verdad ontológica, la cual, en cuanto desvelamiento del ser y constitución del ser, precede a toda puesta de manifiesto de lo ente (la verdad óntica) (48 s.; tr. 53).

¿Accede acaso el tratado *De la esencia del fundamento* a la cuestión que interroga originariamente por el ser y la verdad cuando diferencia entre verdad ontológica y óntica y declara a la verdad ontológica como posibilitadora de la verdad óntica? ¿O tiene que ser pensada la esencia de la verdad de un modo más originario de lo que acontece en esta diferenciación, y ello en virtud de que la transcendencia no es fundamento del fundamento más que como abismo, en virtud de que a la esencia del fundamento le pertenece de tal modo la no esencia que quizá también a la esencia de la verdad le tenga que pertenecer su no esencia? A esta pregunta no le da respuesta alguna ese tratado.

El discurso *¿Qué es metafísica?* capta la transcendencia, la cumplimentación de la diferencia ontológica, como el centro cordial de la metafísica. El sobrepasamiento más allá *(metá)* de lo ente es entendido como estar mantenido en la nada. La nada se desvela en la angustia esencial como anulación de todo ente: en la angustia, todo ente se escapa de las manos *; pero, de este modo, lo ente puede mostrarse, mediante esta anulación (no aniquilación), en toda la amplitud de su carácter de ser ajeno a sí mismo, en el hecho de ser y de no ser no ser.

---

* Orig.: *entgleitet*. Metafóricamente hablando, lo ente se desliza como sobre hielo, se escurre de entre las manos. *Gleiten* (ingl.: *to glide*) es un pasar gradual, continuo e imperceptible (una buena imagen sería la cinematográfica del «fundido lento»). Pero *gleiten* está también estrechamente emparentado con *gleisen*: «brillar» (de ahí *glatt*: «liso, bruñido»). Es el caso, de nuevo, del hielo. Las cosas que se funden y confunden con el hielo se hacen opacas; dejan de brillar *(gleissen)*, pero también de simular *(gleisen)*. Todo está blanco y nada hay. *(N. del T.)*

La anulación le hurta al estar el carácter de evidente, habitual y disponible que tiene lo ente, con el fin de volver a entregárselo en toda la alienidad, engendradora de «asombro», de su ser. La nada de la anulación hace posible de este modo la manifestabilidad de lo ente *en cuanto* ente y, con ello, la cumplimentación de la transcendencia, de la trascendencia «metafísica» que excede lo ente para poder volverlo a recibir como algo que viene a ser puesto de manifiesto en su ser.

En la angustia esencial se abandona el estar a la nada, temblando de este modo ante la pregunta: ¿por qué es en general ente y no más bien nada? Esta pregunta se alza al final del discurso sobre *¿Qué es metafísica?* como «cuestión fundamental de la metafísica, a la cual la nada misma fuerza». Heidegger reflexiona sobre esta cuestión en el curso *Introducción a la metafísica* impartido en el año 1935. Es verdad que ésta es la cuestión fundamental de la metafísica, y que también dentro de ésta se pregunta propiamente por ella (como hace, por ejemplo, Leibniz; cf. WiM 21 s.; N II 446 s.). Sin embargo, cuando la metafísica pregunta de este modo, a donde regresa entonces es a un ente supremo en cuanto fundamento de todo ente. Así, ni piensa al ser en él mismo ni persiste cabe el ser o cabe la verdad del ser, sino que funda todo ente en un ente supremo, sin que el sentido del ser en general llegue a hacerse propiamente problema. En cuanto que Heidegger acepta en la pregunta un «...y no más bien Nada», emplaza en esta pregunta a todo ente, invalidando así el camino hacia un ente supremo e incuestionable. Lo que Heidegger hace es re-flexionar la pregunta del porqué sobre la pregunta del sentido o verdad del ser. Esta pregunta es presupuesta como pregunta fundamental de la pregunta metafísica conductora: «Qué es lo ente?». (Es verdad que tampoco la *Introducción a la metafísica* —justo por ser simple introducción— explicita esta pregunta, sino que pasa en seguida a la pregunta previa de si en la metafísica y en nuestros lenguajes, en general, es pensado el ser en toda su riqueza, de si las diferencias metafísicas como «ser y devenir», «ser y parecer», «ser y pensar», «ser y deber ser» no determinan el ser de una forma inadecuada, esto es según la ecuación: ser es asistencia constante.)

La pregunta: «¿por qué es en general ente, y no más bien nada?» es el problema fundamental de la metafísica porque en ella el centro cordial de la metafísica —la manifestabilidad de lo ente y la transcendencia como mantenimiento en franquía de esta manifestabilidad— no sólo se convierte a su vez en problema sino que, además, este

problema está enderezado a la «esencia de la metafísica». De este modo es como viene ante el pensar el fundamento de la metafísica, el sentido o verdad del ser. La metafísica —el ir más allá de lo ente, la trascendencia como protohistoria en la que lo ente se manifiesta como ente— «es el acontecer fundamental del estar», «es el estar mismo». Pero el estar es, como ha mostrado el tratado *De la esencia del fundamento,* el fundamento *más abismal.* De ahí es de donde surge para el pensar metafísico su más extremo rigor: «porque la verdad de la metafísica habita en ese fundamento abismal, tiene ésta como inmediación más próxima la posibilidad, que acecha constantemente, del error más profundo» (WiM 41; tr. 56).

¿Cómo pertenece el error a la verdad? ¿Cómo pertenece —esta pregunta se encuentra al final del libro sobre Kant— la contraesencia de la apariencia trascendental a la esencia de la verdad? ¿Cómo pertenece en general esa contraesencia a la esencia de la verdad? ¿Quizá de igual modo que pertenece la profundidad abismal al ser-fundamento del estar? El ser-fundamento de la nihilidad, la «culpa» de la existencia resuelta, ¿viene entendida como abismaticidad? Pero entonces, ¿no le obliga esta abismaticidad a la existencia a avanzar un paso más, a abandonarse a este abismo desde el ser-fundamento para, de este modo, experienciar la verdad según su esencia y su contraesencia, o sea, para hacer la experiencia de la «esencia» de la verdad?

De la esencia de la verdad

En su conferencia *De la esencia de la verdad* parte Heidegger de la determinación, tan antigua como usual, de que la verdad sea la concordancia de un enunciado con una cosa. De este modo, la verdad es pensada como la rectitud de una concordancia. Ahora bien, pregunta Heidegger: ¿de qué modo tiene lugar esta rectitud, la igualación del enunciado a una cosa? El enunciado representa una cosa *tal como* ella es. Representa, esto es: nos permite efectuar una contraposición. «Lo que se contrapone, en cuanto así emplazado, tiene que medir en toda su amplitud un abierto lugar de encuentro y permanecer sin embargo en sí en esa mensuración, como cosa que es, mostrándose como algo constante. Este aparecer de la cosa en la mensuración de un lugar de encuentro se cumple dentro de un ámbito abierto, cuyo carácter de tal no es creado primero por el representar, sino tan sólo

referido y tomado en cada caso como ámbito de referencia» (VWW 11; tr. 67). En el representar —o en otra cumplimentación de la verdad, como el actuar o el obrar— se cumplimenta aquel comportamiento que está en lo abierto y que, por ello, se las ha con algo capaz de estar abierto, con lo «asistente» o «ente». Sólo en el estado de apertura del comportamiento, del habérselas en relación, puede una cosa manifiesta convertirse en norma, en medida de rectitud para una igualación representadora. El estado de apertura tiene primero que indicarse a sí mismo su medida, la dirección justa de la rectitud y, de este modo, dejarse guiar hacia el estar acorde de una concordancia. Es decir, el estado de abierto tiene que *darse libremente* en pro de una justa dirección vinculante; tiene que ser *libre* en favor de lo manifestable que haya en algo abierto. Este libre darse es la esencia de la libertad. Con esto se muestra que «la esencia de la verdad es la libertad» (12; tr. 68).

La conferencia *De la esencia de la verdad* lleva primero a cumplimentación, una vez más, los pasos ya efectuados en *Ser y tiempo* y en el tratado *De la esencia del fundamento*: la verdad es entendida como rectitud de una concordancia y conducida a la resolución de la existencia, concebida ahora como libertad. La conferencia *De la esencia de la verdad* da, no obstante, un paso más hacia adelante al interpretar la libertad como un libre darse en favor de lo manifestable que hay en algo que está abierto; como un «dejar ser a lo ente» (14; tr. 70); y, así, como un entregarse a lo abierto del desocultamiento y de lo en él desocultado. Esta entrega de sí custodia el desocultamiento en cuanto que es abandono al desocultamiento, un abandono que se expone a sí mismo, ex-sistente. La libertad no es el fundamento de la posibilidad interna de la verdad como rectitud de una concordancia sino «porque ella recibe su propia esencia a partir de la esencia, más originaria, de la única verdad esencial», o sea, de la verdad como desocultamiento (14; tr. 70) [20].

---

[20] La conferencia *De la esencia de la verdad* fue pronunciada por vez primera en 1930; recibió su forma definitiva en 1940 y fue impresa en 1943. El texto impreso no reproduce, pues, la conferencia pronunciada originariamente. El lenguaje del texto impreso no puede ser en modo alguno el de la conferencia de 1930, dado que subsiste una diferencia entre la angustia, que hace temblar (WiM 37: tr. 52) sobre todo al estar humano «temerario», y la serenidad que se abandona al desocultamiento y que, por ende, admite igualmente, y de propio, el ocultamiento ínsito en el desocultamiento. No es de esta serenidad de lo que se habla en la conferencia de 1930, sino de la rebelión del estar contra el ocultamiento de lo ente en total, la cual se quiebra ante el

Puesto que en el tratado *De la esencia del fundamento* es comprendida la libertad como fundamento *abismal,* al entregarse la libertad a la verdad como desocultamiento tiene que reencontrar en la verdad el abismo, la persistencia de una falta de fundamento en el fundar. El hecho de que lo que persista sea una falta de fundamento se muestra en la esencia de la verdad como la no-esencia de la no-verdad. La no-esencia no es pensada aquí como deformación de la universalidad de una esencia captada en el sentido de la idea platónica. Tampoco la no-verdad es pensada como deformación de la verdad (rectitud). La no-esencia mienta una inasistencia, un no estar en la esencia, en el esenciar mismo (en la esencia, pensada como verbo), un retenerse y, en este sentido, es la «esencia pre-esenciante» (20; tr. 76). La no-verdad es el retenerse de la verdad: la verdad no se manifiesta como des-ocultamiento sino en cuanto que se retiene-y-retrae de sí misma como ocultamiento. La no-esencia de la verdad: el ocultamiento, que pertenece al centro y provenir esenciales del desocultamiento, es el «misterio». El misterio no es un enigma que alguna vez se dejará resolver en el futuro; tampoco es lo pura y simplemente clauso, dado que realmente no nos importaría nada entonces; no es, por último, un misterio entre otros, sino que es lo uno y único: es el ocultamiento, el primer fundamento posibilitante del desocultamiento de lo ente en total y en cuanto tal.

A la esencia del ocultamiento le pertenece el ocultarse a sí mismo y, de este modo, el hundirse en el olvido. El ocultamiento que se oculta a sí mismo permite al hombre mantenerse cabe aquello que es de curso corriente y disponible, cabe los productos de su hacer. El ocultamiento se anuncia en todo caso o como lo no esclarecido y cuestionable de las cosas que siguen su curso, o como límite del saber. Si es pensado sólo de este modo, ello quiere decir que, en cuanto *acontecimiento fundamental* de la verdad, está hundido ya en el olvido. El hombre, que según su esencia ex-siste en la verdad como des-ocultamiento, insiste, es decir: se aferra a aquello «que ofrece lo ente como algo de suyo y en sí abierto» (VWW 21; tr. 77). Cree poder procurarse a sí mismo la medida para su representar y para su

---

poderío del ocultamiento. Los rasgos fundamentales, esenciales para nosotros, y la orientación del preguntar han permanecido, empero, inalterados en el texto; de este modo podremos, con las indicadas reservas, apoyarnos en el texto impreso cuando nos preguntemos por el modo en que Heidegger haya proseguido el camino de su pensar más allá de las posiciones de *¿Qué es metafísica?* y *De la esencia del fundamento.*

obrar, olvidando que toda medida se funda en el indisponible ocultamiento del desocultamiento *. Está así en la errancia que, como anti-esencia, pertenece a la no-esencia, inscrita en la esencia de la verdad. Puesto que la errancia pertenece a la esencia de la verdad, nadie se libra de ella. El error se ensambla con *toda* verdad, «extendiéndose desde el más corriente desacierto, equivocación y mal cálculo hasta los desvíos y extravíos en actitudes y decisiones esenciales» (VWW 22; tr. 78). Se muestra en la falta de rectitud del juicio y en la falsedad del conocimiento, pero allí lo hace sólo del «modo más superficial» (22; tr. 78). La errancia es el «al mismo tiempo» del salir de la ocultación —salir de la ocultación propio de la verdad de lo ente en cuanto tal— y de la persistencia de la ocultación, de la ocultación del ente en total, del ocultarse del ocultamiento en el desocultamiento. En la errancia, la apariencia se hace fuerte, conduciendo al hombre a encubrir y desplazar lo ente: a sacarlo de su emplazamiento ** (17; tr. 73).

La experiencia decisiva del pensar es, entonces, que no hay más que una única errancia: «la pregunta por el *ser* del ente, pregunta que esencialmente lleva a errar y que por eso no ha sido aún dominada en su multivocidad», la pregunta que desde Platón se entiende como filosofía y por ende como metafísica (VWW 23; tr. 80). La metafísica insiste en la manifestabilidad de lo ente, a ella concedida-en-verdad, y deja con ello hundirse al ser mismo en el olvido. Cuando el pensar, a partir de la errancia de este preguntar, pregunta por el ser, por el misterio como no-esencia de la verdad, intenta entonces poner al descubierto la pregunta por el ser partiendo del aferrarse a la franquía *(Offenheit)*, ya concedida-en-verdad, pero falta de fundamento. Hablar de la no-esencia de la verdad es algo que bien puede parecerle paradójico a la opinión *(dóxa)* habitual. Para el que «sabe»,

* Orig.: *Entbergung*. El «salir de la ocultación» es lo en cada caso manifiesto (la verdad *del cado*) del desocultamiento *(Unverborgenheit)*. Así, los pensadores y poetas griegos arcaicos llegaron a conocer, según Heidegger, la salida de lo oculto *(aléthia)*, pero no pensaron su esencia, el desocultamiento. *(N. del T.)*

** Orig.: *zu verdecken und zu verstellen*. *Verstellen*, término de solera hegeliana *(Fenomenología)*, recuerda igualmente la *apate* griega («salirse del camino»); una versión castiza —quizá demasiado, pero muy expresiva— sería: «sacarlo de sus casillas». Por lo demás, la «errancia» *(Irrtum)* indica (con la terminación *-tum*; por ejemplo, *Judentum*: «judaismo», *Reichtum*: «riqueza») la situación, la condición universal y omnienglobante del errar (en el doble sentido de cometer errores y andar errante) que, para Heidegger, se hace en nuestros días planetario (gr. *planetes*: «errante»). *(N. del T.)*

sin embargo, «la 'negación' [*Un-*] existente en la inicial no-esencia de la verdad apunta, en cuanto que no-verdad, hacia el ámbito aún no experienciado de la verdad del ser (y no en primer lugar del ente)» (20; tr. 76).

A esta pregunta por la verdad del ser lleva la conferencia *De la esencia de la verdad,* la cual debe mostrar en su curso que esta pregunta es una cuestión aportada en el acontecer histórico como tarea, «que la esencia de la verdad no es la 'generalidad' vacía de una universalidad 'abstracta' sino lo único, que se oculta en este acontecer histórico —dado una vez— de la acción de salir de lo oculto el «sentido» de aquello que llamamos el ser, y que desde hace mucho tiempo estamos habituados a no tener en mientes más que como lo ente en total» (25; tr. 81 s.). La pregunta por la esencia de la verdad tiene que tornarse en pregunta por la verdad de la esencia, por la verdad del ser que despliega suscitando error en conformidad a sino. La pregunta por la verdad, considerada en principio (en *De la esencia del fundamento*) con independencia del problema de la «temporariedad» (es decir, de la temporaciosidad del sentido del ser), se desarrolla de suyo a partir de la pregunta por la verdad del ser tal como ella es conforme a tiempo y destino, esto es: «temporaria» (*SuZ* 19; tr. 29). Ya en el proyecto originario, la conferencia *De la esencia de la verdad* debía ser complementada por una conferencia *Von der Wahrheit des Wesens (De la verdad de la esencia)*. Pero la elaboración de esta conferencia no pudo llevarse a término (VWW 26; tr. 82); la pregunta por el ser y la verdad no ha llegado aún a la meta. Primero fue necesario dilucidar la pregunta según su carácter mismo de pregunta en general. Era necesario para esto que el errar *, de tipo único, en que ha caído el pensar: el errar de la metafísica, fuera experienciado *como* errar. El pensar tuvo que emplazarse en la metafísica, entendida como ese acontecer histórico pendiente aún de decisión.

* Orig.: *Irre*. Quizá habría que haber vertido aquí «error»: algo de tipo único, cuya índole general es la «errancia» *(Irrtum)*. Pero entonces se habría perdido la idea de que ese yerro es a la vez errante. *(N. del T.)*

VI

METAFISICA COMO HISTORIA ACONTECIDA

Cuando el pensar no se limita a conjeturar que el tiempo pertenece al ámbito del sentido o de la verdad del ser, sino que hace más bien la experiencia de la temporaciosidad de la verdad del ser y del carácter que esta verdad tiene de ser parte de un acontecer histórico *, y se comprende en la historia acontecida de esta verdad, el regreso al fundamento de la metafísica se convierte entonces en una vuelta, en sí misma históricamente acontecida, a la busca de un fundamento infundado. La cuestión del ser viene desplegada en la controversia con aquel pensar que acontecido históricamente, determina nuestro pensar: viene desplegada en la controversia con el pensar sobre el ser por parte de la metafísica. La metafísica es experienciada como la verdad en la cual el ente es pensado *en cuanto* ente y, así, pensando en su ser, mientras que el ser mismo no es experienciado propiamente como ser ni, por tanto, a partir de su verdad. La pregunta por la verdad del ser se convierte en el problema de una meditación que acontece históricamente. A ello se

* Orig.: *Zeit -und Geschichtshaftigkeit der Wahrheit des Seins.* Ya en la nota sobre «temporaciosidad» he pedido disculpas por el neologismo. Al fin, «temporación» no suena tan mal en nuestro idioma. Pero no podía engendrar un monstruo como «historaciosidad» (exégesis heideggeriana de la historicidad). He optado pues por una paráfrasis, con el riesgo de la ambigüedad metafísica patente en ese: «ser parte de». *(N. del T.)*

debe que, junto con la conferencia *De la esencia de la verdad,* y en una primera versión desarrolle Heidegger en 1930/1931 el problema de la *Doctrina de Platón sobre la verdad* (poseemos una elaboración de este problema en un texto leído más tarde e impreso por primera vez en 1942, cf. PL.). Lo que empezó con Platón —la metafísica como el *errar* de la pregunta por el ser— llega a su fin con Nietzsche, según la experiencia de Heidegger; y se acaba de tal modo que queda agotado en sus posibilidades esenciales; a ello se debe que, o bien se lo siga empujando hacia adelante, sin más cuestión, o bien tenga que hacerse digno de ser cuestionado de una forma enteramente nueva. De este modo es el pensar de Nietzsche el que, en cuanto acabamiento y final de la metafísica, es sometido ahora a decisión. Pero, con Platón y con Nietzsche, lo puesto en general en cuestión es la metafísica misma: ella es «problema», es decir, es aquella historia acontecida del ser cuya decisión está aún pendiente.

Doctrina de Platón sobre la verdad

Durante la elaboración de *Ser y tiempo* había hecho Heidegger una exégesis de *El sofista* de Platón; por eso pudo formular con una frase de este diálogo la tarea de preguntar de una forma nueva por el ser. En el estadio del despliegue de la pregunta por la verdad del ser, Heidegger muestra mediante una exégesis del símil de la caverna, tomado de la *República* de Platón, que lo «no-dicho» en el pensar platónico, a partir de lo cual se determina lo «dicho» por él, constituye un viraje de la esencia de la verdad, un viraje que no se ha limitado tan sólo a dejar su huella en el pensamiento griego ulterior, sino que se hace presente «como realidad efectiva fundamental, dominadora de parte a parte —consolidada después de largo tiempo y, por tanto, todavía firme en sus goznes *— de la historia mundial del globo terrestre, historia que va rodando por su modernidad más moderna» (PL 50; tr. *Hum.* 156).

El símil de la caverna de Platón no trata desde luego a primera vista de la verdad, sino de la formación educativa. Muestra de qué

* Orig.: *unverrückte.* Lit.: «no desquiciada, no sacada de quicio». Como en Parménides *(apate)* y en San Pablo («necedad»), sacar la esencia de la verdad del «quicio» en que la fijó la metafísica de Platón sería vuelta de una vuelta, negación de un camino que es a su vez negador (errante). Pero para los errantes es este viraje «desquiciamiento, locura». *(N. del T.)*

modo tiene que alcanzar el hombre los diversos grados de una ascensión si quiere salir del cerco de su estancia habitual, la caverna, e ir a lo abierto de la luz. En los diversos pasos, el hombre tiene que acostumbrarse a fijar en cada caso en una actitud la dirección fundamental de su aspiración y a hacer explícita esa actitud en un comportamiento firme. El hombre tiene que «formarse» pugnando por arrancarle a la carencia de formación su propio estar formado. Que esta pugna es una lucha a vida y muerte era algo que Platón había aprendido de Sócrates, su maestro. Los diversos pasos a que aspira el hombre en su proceso de formación son en cada caso diferentes según el modo en que muestren lo ente: como sombras de una efigie, como efigie, como reflejo de lo ente, como lo ente mismo[21]. Lo ente se muestra en los diversos pasos de su desocultamiento; pero es lo desoculto lo que es lo verdadero. La formación trata, pues, de hacer libre al hombre para que se vuelva hacia lo desoculto como lo verdadero. La esencia de la formación, entendida como liberación, como camino que va de las cadenas y de la caverna a lo libre, se funda en la esencia de la verdad. Así, es verdad que el símil de la caverna trata de la formación, pero es de la verdad de lo que trata de propio.

Ya en la conferencia *De la esencia de la verdad* mostraba Heidegger el modo en que la libertad se funda en la verdad como desocultamiento. Lo que busca ahora es concebir el hecho de que justamente después del primer inicio del pensar occidental haya virado la esencia de la verdad y de que sea la liberación en favor de la libertad: la formación, la que acapare toda la atención. Experienciada originariamente, la verdad es desocultamiento. Un símil de la caverna sólo puede darse allí donde la verdad es pensada a partir del conflicto entre el salir de la ocultación y el persistir en ella. También Platón piensa la verdad a partir del desocultamiento cuando dilucida la

[21] Gerhard Krüger, *Martin Heidegger und der Humanismus*. THEOLOGISCHE RUNDSCHAU. Nueva serie, 18/2 (1950), da indicaciones presisas para interpretar esta ascensión, aunque no logre captar la orientación fundamental de las preguntas de Heidegger. [En el *curriculum* presentado por Heidegger para la habilitación vienen señaladas las clases sobre Platón recibidas en el último curso del *Gymnasium* de Friburgo, que habrían introducido a Heidegger «en los problemas filosóficos». Posteriormente sería para él decisiva la manera en que Kierkegaard interpretara como «instante» lo subitáneo *(exaiphnés)* —algo propio de los últimos diálogos platónicos— en contraposición a Hegel. Cf. al respecto mi conferencia *Destruktion und Augenblick*. En: *Destruktion und Uebersetzung*. Ed. de Th. Buchheim. Weinheim 1989, 9 s.]

esencia de la verdad en un símil de la *caverna*. Pero Platón no vuelve su atención al enfrentamiento entre el salir de la ocultación y el persistir de ella, sino al desocultamiento en cuanto simple «desocultamiento», en cuanto simple salida de lo oculto. «Es verdad que el desocultamiento es nombrado en sus diversos grados, pero luego se le tiene en mientes sólo en el modo de hacer accesible lo que aparece en su acción de darse a ver (*Aussehen*, εἶδος), y de hacer visible aquello que se muestra a sí mismo ἰδέα)» (PL 34; tr. 137 s.). La meditación otorga valor a la idea que, en cuanto acción de darse a ver, deja a la vista, en libertad, lo asistente, y permite de este modo que lo asistente (lo ente como lo que aparece) asista, o sea, que se esencie en su constancia, en lo visible de su consistencia y, en este sentido, en su «ser». La idea, que sin embargo sólo es tal sobre la base *(Grund)* del des-ocultamiento, no remite ya a ocultamiento alguno. Cuando la esencia de la verdad es entendida a partir de la idea, la verdad abandona entonces el rasgo fundamental del des-ocultamiento, la referencia a la ocultación.

La idea deja de estar ya al abrigo del desocultamiento; no se limita ya a traer a comparecencia lo desoculto, poniéndose a su servicio. Es el parecer * de la idea lo que determina más bien aquello que dentro de este parecer, y únicamente en referencia a él, sea lícito llamar «desocultamiento». Lo desoculto es ahora lo accesible en el parecer de la idea (PL 46; tr. 151). El acceso al desocultamiento es abierto y mantenido en franquía por un percibir que ahora, como respecto para con la idea, es un sentido señalado un «ver». Quehacer obligado de la formación es ahora capacitar a este ver para una exacta adecuación a la idea. Ahora todo depende de la rectitud (ὀρθότης) en divisar la idea, cambiándose así el punto de gravedad de la esencia de la verdad: la verdad ya no es más desocultamiento en cuanto rasgo fundamental de lo ente mismo, sino rectitud del mirar, o sea, una característica del comportamiento y relación del hombre con lo ente (PL 42; tr. 147). La verdad deja de ser desocultamiento para convertirse en rectitud. La rectitud viene consolidada en el

---

* Orig.: *Scheinen*. Persiguiendo en castellano la plurivocidad del término, cabe decir que la idea «impone su parecer», e. d. que brilla *(scheint)* tanto que oculta tras su apariencia *(Schein)* justamente aquello que trae a comparecencia *(zum Erscheinen)*. (El viraje metafísico de) la verdad como *rectitudo* oculta lo verdadero. Como el tinglado de la caverna, también el parecer del trujamán ofusca a Don Quijote al ver en el *Retablo* a Don Gaiferos, «que allí parece a caballo». *(N. del T.)*

conocer como concordancia del conocer con una cosa (en cuanto ὁμοίωσις, *adaequatio*), ya sea en el conocer humano, o —como fue el caso sobre todo en la Edad Media— en un conocer divino. De este modo es como la verdad puede convertirse en la modernidad en certeza a la que es llevado el pensar; y cuando finalmente Nietzsche capta la verdad como una forma necesaria de error sigue pensando entonces la verdad a partir de la rectitud convertida en certeza.

Dado que Platón somete la verdad al yugo de la idea, el pensar se convierte en «filosofía», o sea, en un saberse desempeñar, un estar informado que es en sí amistad y predilección por las ideas, que conceden-en-verdad lo desoculto. La filosofía se convierte en aquello que Platón ya había preacuñado, en «metafísica»; un sobrepasamiento del ente umbrátil hacia el ser de lo ente. Dado que la predilección por las ideas y la marcha hacia el ser exigen adecuación exacta a las ideas o al ser, la verdad del ser mismo —el desocultamiento— se hunde empero en el olvido, con lo que es la «formación», en cuanto cuidado por la rectitud de la adecuación, la que alcanza relevancia: junto a la filosofía y la metafísica surge el «humanismo», el cuidado por el hombre. Este humanismo emplaza al hombre —solo o en comunidad— en una «metafísica armazón fundamental de lo ente» para liberarlo así en pro de sí mismo y de sus posibilidades, y asegurarlo en la certeza de sí mismo. Esta liberación y aseguración puede acontecer de las más diversas maneras: «como acuñación de la conducta 'moral', como redención del alma inmortal, como despliegue de las fuerzas creadoras, como educación de la razón, como cultivo de la personalidad, como despertador del sentido común, como cultivo del cuerpo o como acoplamiento apropiado, parcial o total, de estos 'humanismos'» (PL 49 s.; tr. 155). El pensar gira siempre en torno al hombre, es de éste de lo que en primer término se trata, y todo lo que es queda emplazado por relación a él.

El giro de la esencia de la verdad acontecida en el pensar platónico es presupuesto por la filosofía, la metafísica y el humanismo y, en este sentido, el presente que nos es absolutamente más propio lo presupone. Cuando Heidegger llama la atención sobre aquello que en Platón se hunde en el olvido y sigue olvidado después: la verdad del ser, lo que le importan son los límites y la oculta proveniencia esencial de este presente. El trabajo dedicado a *La doctrina de Platón sobre la verdad* no da ninguna idea de Platón, ni

expone siquiera los rasgos fundamentales del pensar platónico. Tampoco pone de manifiesto lo correcto o incorrecto de la doctrina platónica de las ideas; aun cuando Platón haya sometido incorrectamente la verdad en general al yugo de las ideas, pudiera ser no obstante que el pensar, en algunos ámbitos delimitados (por ejemplo, en la pregunta por la esencia de lo matemático), pensara con corrección, o sea, a partir de los fenómenos, su orientación hacia la idea, hacia un ser que asistiera continuamente en la medida en que hubiera en general desocultamiento. Heidegger no pone desde luego a la vista la doctrina platónica de las ideas en su conjunto; si hubiera querido intentar algo así, habría tenido entonces que mostrar cómo por ejemplo el último Platón introduce de un modo nuevo «movimiento» y «vida» en el reino de las ideas. La exégesis heideggeriana del símil de la caverna prescinde de todas las cuestiones y se propone solamente una cosa: llamar la atención sobre el giro en la esencia de la verdad que el pensar platónico inicia y que determina el entero pensar occidental. Hasta *Ser y tiempo* está determinado por este giro, dado que lo *primero* que se propone es liberar al hombre en vista de su libertad más propia, para poder experienciar luego en su segundo paso lo olvidado en todo pensar hasta hoy: la verdad del ser. La meditación heideggeriana sobre Platón es también y sobre todo una meditación sobre el planteamiento del propio pensar. Por eso puede Heidegger colocar junto a su trabajo sobre la doctrina de la verdad en Platón la *Carta sobre el humanismo*: el intento de liberar el propio planteamiento pensante de la falsa interpretación metafísica, humanista y «antropológica» para dejar verlo como camino hacia la verdad del ser mismo.

Nietzsche como decisión

En el análisis de la «constitución fundamental de la historicidad» de *Ser y tiempo* se dice que el resuelto estar se transmite sus posibilidades a partir del ser libre para la propia muerte, llegando así a la «simplicidad de su destino». Se dice también que la repetición auténtica de una posibilidad sida de existencia —«que el estar se elige sus héroes»— se funda en la resolución precursora, y que sólo a partir de la fidelidad al propio destino puede la fidelidad acceder a lo sido como a algo repetible (*SuZ* 385; tr. 416). A partir de una tal

fidelidad, Heidegger elige a Nietzsche como héroe en la repetición de la pregunta sobre el ser como la cuestión de la metafísica. El no «elige» este héroe, si por elegir sigue pensándose una arbitrariedad subjetiva; más bien es Nietzsche el que le sale al encuentro a Heidegger en un determinado trecho del camino de su pensar, y ello en cuanto pensador que transmite lo que hay que pensar.

Heidegger ya había hecho alusión a Nietzsche en su escrito de habilitación (4), al señalar que, «en su forma de pensar implacablemente caustica y en su capacidad de exposición plástica», Nietzsche habría desplazado al sujeto como determinante de toda filosofía en favor de la fórmula: «el impulso que filosofa». Heidegger había asistido a los cursos de Rickert sobre Nietzsche. Pero aunque Heidegger se acerca muy pronto a Nietzsche, su relación con él permanece no obstante orientada a la cuestión del valor y está por tanto desorientada. En un pasaje importante del análisis de la historicidad (396 s.), *Ser y tiempo* hace una alusión a la *Segunda* de las *Consideraciones intempestivas*. Con todo, Nietzsche sólo llegó a ser decisivo para Heidegger en los años inmediatamente siguientes a la aparición de *Ser y tiempo*. Y de qué modo fue para él decisivo se muestra en la primera alusión pública hecha entonces a Nietzsche: en el discurso rectoral de 1933 sobre la *Autoafirmación de la universidad alemana*, donde se dice: «si nuestro mismo y más propio estar se halla ante una gran transformación, si es verdad lo que dice el último filósofo alemán, que buscaba a Dios apasionadamente, Friedrich Nietzsche, a saber que "Dios ha muerto", si nosotros tenemos que tomar en serio ese abandono del hombre de hoy en medio de lo ente...». La frase de Nietzsche «Dios ha muerto» habla de la verdad de lo ente en total; dice que el fundamento, en el que esta verdad había estado fundada, ha perdido la fuerza de fundar. Si se aceptan estas palabras, entonces llega a su término lo que empezó con Platón: la fundación de la verdad de lo ente en un ente más ente, o sea, en un ente supremo. Si, con Nietzsche, se toma en serio el abandono de Dios por parte del hombre de hoy, en medio de lo ente, entonces tampoco se da ya más aquel apoyo en una teología no-metafísica que tenía todavía *Ser y tiempo*, en la medida en que esta obra contraponía la metafísica a San Agustín, Pascal y Kierkegaard de la misma manera que los ordenaba a ella, y se remitía a Lutero en lo relativo a la renovación de la teología (*SuZ* 10; tr. 20). Al hacer Nietzsche de manera tan radical la experiencia de la «muerte de

Dios», de la impotencia del ente más ente, lleva a la pregunta por el ser como verdad de lo ente y por el sentido del ser a su último extremo, y a ello se debe que su pensar emplace esta cuestión como algo que debe ser sometido a decisión.

Heidegger no pretende dar una «idea de Nietzsche»; prescinde de la persona de Nietzsche y también de su obra, en la medida en que ésta sea captada como expresión y efecto de la persona o de la época (NI, 474). «El nombre del pensador figura como título en pro de *la causa** de su pensar» (I, 9): el nombre de Nietzsche figura como título en pro de la decisión sobre la cuestión del ser. Para esta causa, la cuestión del ser, se exige el rigor más alto del pensar. Nietzsche no vale como pensador «vivo» cuyos asertos conmueven, pero sin que deban ser tomados como asertos vinculantes. En un respecto tal a Nietzsche —como por caso se lo representa Jaspers— la decisiva doctrina del eterno retorno no puede, por ejemplo, ser pensada según su contenido intrínseco y como consecuencia del punto de partida metafísico del pensar, pues la apelación a lo existencial incomprehensible ha privado de antemano a estos asertos de su obligatoriedad (I, 32). De qué modo haya en la cuestión del ser una «verdad del concepto» que sea vinculante es algo que la controversia con Nietzsche debe poner justamente en claro. Lo que se debe mostrar es que el pensar de Nietzsche, a su manera, «no es menos conforme a la cosa y riguroso que el pensar de Aristóteles» (Hw 230; tr. 206).

Como lo que a Heidegger le importa en su controversia con Nietzsche es la diferencia-decisoria de la pregunta por el ser, tiene necesariamente que renunciar a todo lo que hasta hoy ha ocupado un puesto relevante en el interés por Nietzsche, como pueden ser su fuerza para emocionar y conmover, la penetración en el tratamiento de fenómenos psicológicos y morales, la crítica y propaganda cultural o la lucha entre cosmovisiones con, contra y en torno a Nietzsche. Poco puede aprender Heidegger de los trabajos hasta entonces existentes sobre Nietzsche, pues se acerca a éste con la formulación de una pregunta totalmente distinta de las habituales. La controversia con Nietzsche tiene lugar en los años en que este pensador es

---

* Orig.: *Sache*. El lat. *causa* es justamente el origen del castellano «cosa». Su proveniencia jurídica (por ejemplo: «encausados») está clara cuando se habla de una «buena causa». Ni aquí ni en nuestra versión se alude, claro está, a la relación causal. *(N. del T.)*

acaparado temporal y parcialmente por la cosmovisión nacionalsocialismo y en que se abusa del pensar nietzscheano de la forma más grosera. Heidegger se propone rescatar a Nietzsche de esta utilización abusiva, e incluso de toda simple utilización de su pensar (¿y de qué pensador o poeta de nuestro tiempo no sería Nietzsche impulsor o antagonista, la gran línea divisoria de aguas?). Y lo hace inquiriendo por el modo en que se haya llegado en general a la lucha de cosmovisiones, a la lucha por el dominio de la tierra en nombre de doctrinas filosóficas fundamentales, como dice Nietzsche. Las opciones decisivas hacia las cuales provoca Nietzsche a nuestro tiempo, ¿son ya realmente lo que hoy importa? ¿O bien es necesario someter a decisión primero el espacio en el que se mueve el estar «a favor de» y «en contra de Nietzsche»? En cuanto que Heidegger, en la controversia con Nietzsche, emplaza la cuestión del ser, piensa además en la cuestión de si, tal como Nietzsche ha enseñado al hombre con el caso de la metafísica, deba éste convertirse en señor de la tierra o deba renunciar a ese mero amaestrar el todo de lo ente renunciando con ello a la lucha, pensada por Nietzsche, por el dominio de la tierra, en beneficio de una opción en pro de otra relación con lo ente en total (cf. NII, 262).

Nietzsche piensa aquello que la tradición metafísica denomina el ser de lo ente como voluntad de poder eternamente retornante. Mediante el curso de pensamientos enderezados a la voluntad de poder traza Nietzsche una «huella» en la «historia acontecida del ser» y por ende «en las regiones aún intransitadas de las posiciones decisivas venideras» (I, 475). Las anotaciones de viaje que marcan este curso de pensamientos no las encuentra Heidegger en las publicaciones dadas por Nietzsche a la imprenta, sino en el legado póstumo: los inéditos serían la «auténtica filosofía» de Nietzsche, mientras que lo publicado por Nietzsche sigue siendo «siempre lo que más resalta» (I, 17). Hasta los años 1880-1883 no se encuentra Nietzsche a sí mismo; los años siguientes son pues los de la elaboración de la «obra principal», la cual no llegó a tomar forma definitiva. «Durante este período, el más alto del pensar de Nietzsche, es la verdad del ente en cuanto tal y en total la que quiere hacerse palabra en su pensar. Los planes de conjunto se suceden uno tras otro. Los proyectos sucesivos dejan en franquía la textura de aquello que el pensador quiere decir, sea su título conductor 'el eterno retorno', 'la voluntad de poder' o 'la transvaloración de todos

los valores'. Allí donde un término conductor cede la guía, aparece como título de la parte con que concluye el todo o como subtítulo del título principal» (II, 259; I, 24 s.). Según Heidegger, el pensar de Nietzsche alcanza su máxima claridad y sosiego en los años 1887-1888, esto es poco antes de su hundimiento; a ello se debe la predilección de Heidegger por los apuntes de esta época (I, 486; II, 44). Heidegger llega incluso a conjeturar que el llamado último «desarrollo» de Nietzsche «deja tras sí todas las vueltas y virajes, ahora superados, del camino de su pensar» (I, 618). Poco antes de su caída en la locura le sobreviene, sin embargo, a Nietzsche un peculiar desasosiego: en los últimos escritos no espera ya a que su obra se ponga lentamente en sazón, sino que intenta exhibirse en la plaza pública y hacer visible su actitud respecto al mundo (I, 17). Pero no son estos últimos escritos: los «gritos» de Nietzsche, los textos sobre los que se apoya Heidegger.

Los escritos póstumos de Nietzsche, su «auténtica filosofía», fueron editados —al menos en parte— en una obra a la que se ha dado el nombre de *La voluntad de poder* —según un plan de Nietzsche, aun cuando se tratara sólo de un determinado plan entre otros. En sus cursos, Heidegger se hace cada día más crítico respecto a esta «obra» que, tal como se nos da, no es obra de Nietzsche, sino una compilación de textos nietzscheanos cuya responsabilidad recae sobre los editores (I, 17 s.; 327 ss.; 412 ss.; II, 42 s.). Mientras realizaba su trabajo sobre Nietzsche, Heidegger fue llamado a participar en la comisión preparativa de la edición-crítica de Nietzsche, y se había propuesto como tarea especial la colaboración en una edición de los escritos póstumos que estuviera a la medida de la causa; no obstante, y como consecuencia de un conflicto con las instancias oficiales de entonces, decidió retirarse de esta comisión. Los trabajos de la nueva edición de la obra póstuma de Nietzsche, interrumpidos por la guerra, no han sido reanudados de forma satisfactoria *.

Así, el intento de mostrar el curso del pensamiento de Nietzsche en su unitariedad está sometido a las mayores dificultades. Aquel que se vea tentado a seguir el difícil ensayo de interpretación por parte de Heidegger debe contar además con otra dificultad: la de que el

* Es notorio que la espléndida edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari ha salido en tanto a la luz, pudiendo considerarse esencialmente acabada (incluyendo la correspondencia). Cf. *Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Berlin/Nueva York, 1967 y sigs. (hay trads. francesa e italiana). *(N. del T.)*

mismo Heidegger está «en camino», de modo que ni sus cursos ni sus estudios sobre Nietszche se dejan colocar en un mismo plano ni ensamblar en las mismas coordenadas. Por ejemplo, en el discurso rectoral de 1933 —primera alusión pública importante a Nietzsche— nada reivindica Heidegger con más decisión que la «voluntad» de dejar convertirse de suyo a lo esencial, a aquello que importa, «en poder». Aún en los primeros cursos sobre Nietzsche cree Heidegger poder interpretar el «acto creativo» del «ultrahombre» * como «el aprestarse a estar presto para los dioses, el sí al ser» (I, 254). Finalmente, empero, la controversia de Heidegger con Nietzsche acaba en la experiencia de que precisamente la voluntad y su querer crear, tal como vienen a dominar en la modernidad, impiden tener experiencia de la verdad del ser y obstruyen con ello el estar abierto a lo esencial, incluso a lo divino. La controversia con Nietzsche, en cuanto que plantea una decisión por lo que respecta a la diferencia-decisoria de la cuestión del ser, supone también una toma de decisión por lo que respecta al pensar de Heidegger, un camino en el que Heidegger se afana en desentrañar determinadas presuposiciones que determinaban su pensar.

Cuando se hace de la controversia con Nietzsche el problema decisivo por lo que respecta a la cuestión del ser, parece somo si ésta fuera una temática enteramente ajena que viniera a superponerse por la fuerza al pensar de Nietzsche. De hecho, lo que le importa a Heidegger no es lograr un mejor entendimiento de lo que el propio Nietzsche diga. La cuestión que Heidegger desarrolla concierne más bien a la manera en que Nietzsche se sitúe en la tradición del pensar occidental, esté su pensar determinado por esta tradición y a la vez la determine por su parte, con independencia de que Nietzsche haya estado o no interesado en experienciar o saber propiamente esto. Heidegger emplaza su meditación sobre Nietzsche bajo la presuposición omnideterminante de que en el pensar de Nietzsche se reúne y acaba la tradición occidental según un punto de vista decisivo, y decisivo para nosotros en esta época de transición. Así, la controver-

* *Übermensch*. A pesar de la vulgar versión: «superhombre», habría que insistir en que ni en Nietzsche —ni en el normal de *über* (gr. *metá*)— es el *Übermensch* un hombre «superior», de la misma manera que la metafísica no es una física superior (*pace* Schelling), sino una «ultrafísica». Los hombres superiores actuales tendrán por lo pronto que «aprender a reír», si quieren aprestarse a dejar el puesto al ultrahombre, a alguien «más allá» del hombre. *(N. del T.)*

sia con Nietzsche se convierte en controversia con el pensar occidental hasta ahora vigente en general. Esta controversia tiene que seguir al pensar de Nietzsche «en su fuerza eficiente, no en las debilidades», y ello «para que nosotros mismos, mediante la controversia, lleguemos a estar libres para el supremo denuedo del pensar» (I, 13). No nos debe conducir a error el hecho de que Nietzsche exprese frecuentemente sus objetivos en el insuficiente lenguaje de su época; más bien tenemos que volver a pensar lo dicho por la entera tradición occidental, emplazándolo así originariamente ante una toma de posición decisiva. Aquél que intenta arrostrar esta tarea no tiene más remedio que limitarse a lo más esencial. «Sin embargo, lo dicisivo sigue siendo con todo oír a Nietzsche mismo, preguntar con él, por él y a través de él, y eso quiere decir: preguntar *al mismo tiempo contra él,* pero *en favor* de la única causa, la causa común y más íntima de la filosofía occidental» (I, 33).

La causa * del pensar occidental viene captada por Heidegger bajo el nombre de «ser». El pensar occidental, en cuanto «metafísica», lleva a lenguaje al ser como la verdad del ente. También el pensar de Nietzsche es metafísica —no metafísica en cuanto determinada disciplina filosófica, sino metafísica en cuanto verdad sobre lo ente. El pensar de Nietzsche es la metafísica de nuestra época; esta metafísica piensa anticipadamente los rasgos fundamentales de esta época en que se da la lucha por el dominio de la tierra, y toma ella misma parte en esta lucha. La controversia de Heidegger con Nietzsche tiene una meta próxima y una lejana: la meta próxima es la exposición de la unidad interna de la posición metafísica fundamental de Nietzsche, en cuanto posición fundamental de nuestra época; la meta lejana es el despliegue de la cuestión de si el combate supremo a librar sea entonces la lucha metafísica por el dominio de la tierra o si nuestro acontecer histórico pueda encontrar otro inicio que no sea ya metafísico (II, 261 s.).

Se trata pues, en principio, de comprender los pensamientos de Nietzsche en cuanto metafísica unitaria, en cuanto verdad sobre lo ente, pero asimismo de entender la posición metafísica fundamental de Nietzsche como consecuencia del pensar occidental metafísico y, por tanto, como aquel pensar que permite ver los rasgos esenciales

* Siempre en el sentido de *Sache*: la «cosa» aquí en litigio, «encausada». *(N. del T.)*

de nuestra época. En su primer curso sobre Nietzsche, capta Heidegger la unitariedad de la posición metafísica fundamental de Nietzsche como unidad entre el pensamiento de la voluntad de poder, el del eterno retorno y el de la transvaloración (I, 25). La idea de la transvaloración se articula después en la de la verdad como apreciación valorativa o justicia, la del nihilismo como historia acontecida de la valoración y transvaloración, la del ultrahombre como cumplimentador de la transvaloración (II, 40; 257 ss.; cf. también la articulación de una posición metafísica fundamental limitada a cuatro respectos: II, 137). El despliegue de la posición metafísica fundamental de Nietzsche, en su necesidad, es fundamentado por Heidegger a partir de la esencia de la metafísica en general. La metafísica es la verdad de lo ente como tal y en total. Ella pregunta *qué* es lo ente —Nietzsche entiende la voluntad de poder como entidad de lo ente—. Aquélla lleva al lenguaje el hecho de que lo ente sea en total, y el modo en que lo es —según Nietzsche, lo ente en total se da en el modo del eterno retorno de lo igual—. La metafísica lleva a lo ente a su desocultamiento o verdad —la esencia de la verdad, tal como la piensa Nietzsche, es la justicia—. Esta verdad tiene una historia acontecida, y según Nietzsche este acontecer histórico es el nihilismo. Esta historia acontecida exige una humanidad que decida sobre ella —según Nietzsche, el ultrahombre— (II, 257 ss.). Cada una de las *cinco ideas fundamentales de Nietzsche* debe ser primero expuesta aquí de por sí, aunque siermpre con respecto al todo que la determina.

1. La *voluntad de poder* es para Nietzsche el carácter fundamental de la vida, es decir, del ser. Esta voluntad no quiere el poder como algo distinto de ella, como meta que estuviera fuera de ella; es más bien voluntad como poder. Cuando la voluntad se convierte en voluntad de poder no le es impuesta entonces una nueva meta (el poder), sino que lo entendido comúnmente como voluntad se convierte esencialmente en otra cosa (I, 52). El querer de voluntad ya no es pensado como deseo o aspiración, sino como mandato que se da poder a sí mismo. La voluntad es, en cuanto mandato, cumplimentación del poder disponer de sí mismo. El poder es conservación y aumento de poder que se confirma y fortalece en sí mismo para poder trascenderse continuamente a sí mismo. En cuanto que al poder le es dado el poder de sobrepasar su propio

poder, está constantemente en camino hacia sí mismo y es, así, el ser de lo ente en cuanto devenir (II, 263 ss.).

La voluntad de poder es, dicho en el lenguaje de *Ser y tiempo*, la «resolución»; mas no encapsulada en el resuelto Yo, sino plantada dentro de lo ente en total (I, 59). Tanto en el querer como en el no querer, la voluntad de poder saca a la luz a lo ente, «y en verdad a una luz que está para empezar encendida por el querer mismo» (I, 63). Tan fuertemente como en el carácter de voluntad y mandato acentúa Heidegger en la voluntad de poder aquel lado según el cual es esta voluntad no-voluntad: la voluntad misma no puede ser querida, pues todo querer es ya siempre voluntad; la voluntad es la resolución *acorde* (yectada-encontradiza). La voluntad es tanto mandato y «señorío sobre», que apunta más allá de sí mismo, como emoción —rapto ciego de excitación—, pasión —arranque que apunta al dominio de lo ente en su amplitud—, y unidad de emoción y pasión: sentimiento —estado de acorde que es abertura esclarecedora en favor de lo ente y, con ello, también en favor de sí mismo— (I, 59; 64; 71).

Cuando Nietzsche capta aquí la voluntad de poder a partir del mandato, la emoción, la pasión o el sentimiento, ¿no entiende entonces el ser de lo ente (la voluntad de poder) a partir de un determinado ente (el hombre)? Es verdad que Nietzsche gira aquí en un círculo, pero nunca lo hace de modo tal que utilice inmediatamente para su filosofía los resultados de una determinada ciencia (I, 54 s.). La voluntad de poder no es algo que cupiera captar psicológicamente, como si fuera una facultad del alma, entre otras; el proyectar el ente en su ser, la voluntad de poder, es más bien un proyecto *metafísico*. Y cuando Nietzsche quiere captar la psicología como «morfología y doctrina del desarrollo de la voluntad de poder» (II, 60 ss., 263 s.), no cimenta «psicológicamente» la metafísica, sino —y esto es propiamente lo que hay que comprender— que toma otra psicología, distinta a la habitual, como metafísica, como verdad sobre lo ente.

Ahora bien, ¿acaso no procede arbitrariamente Nietzsche cuando considera al ser del ente como voluntad de poder? Heidegger señala que los grandes filósofos modernos, de Leibniz a Schelling, han encontrado en la voluntad el «protoser» (I, 44 s.). Y cuando Nietzsche capta el poder en la voluntad de poder como fuerza, como ser-poderoso y ser-que-obra, como ser-que-va-más-allá-de-sí y como

venir-a-sí-mismo, se mantiene entonces en la misma vía por la que ya transitaron Aristóteles y los pensadores anteriores a éste: en su metafísica trata Aristóteles de δύναμις, ἐνέργεια y ἐντελέχεια como determinaciones supremas del ser (I, 78 s.). El intento de determinar el ser del ente como voluntad es tan poco arbitrario que quizá sea incluso algo que se sigue forzosamente. Y es por esta forzosidad por la que tendremos que seguir preguntando si, con Heidegger, intentamos pensar la unidad del pensamiento fundamental de Nietzsche.

2. En la voluntad de poder piensa Nietzsche lo ente en cuanto tal, lo ente en su ser. Cómo sea lo ente en total y cómo el ser de lo ente *en cuanto* ser es algo que piensa Nietzsche mediante la *idea del eterno retorno de lo igual*: lo ente en total retorna eternamente en sí mismo; la voluntad de poder, el ser de lo ente como devenir constante, no viene ya referida a una meta a ella trascendente, aunque tampoco es pensada como devenir que fluye y se derrama sin destino, sino que es llevada al estado de devenir que retorna enteramente y está emplazado sobre sí mismo. El pensamiento del eterno retorno está tan escasamente en simple contradicción con la doctrina de la voluntad de poder que esta doctrina se cumplimenta más bien, por vez primera, en el pensamiento sobre el retorno.

Si la doctrina de la voluntad de poder es la mostración de un «último *factum* hacia el que descendemos», del mismo modo es el pensamiento del eterno retorno el «pensamiento de pensamientos», el «pensamiento más grave y difícil» * (I, 417, 274, 276). Este pensamiento más grave y difícil es presentado por Nietzsche bajo forma de argumentación. Cabe así señalar que Nietzsche piensa el mundo en su carácter global y, de este modo, lo piensa como fuerza. Piensa esta fuerza como finita y delimitada de suerte que, para él, también el todo cósmico sigue siendo finito. El todo cósmico no es con todo un equilibrio de fuerzas, sino un constante devenir. El devenir, el movimiento del mundo finito, transcurre en un tiempo que —a diferencia del espacio— es efectivo e ilimitado. En este tiempo infinito, el movimiento del mundo tiene que refluir en sí, dado que

* Orig.: *Gedanke*. En estos pasajes, y para evitar confusiones con la «idea» (platónica o hegeliana) traduzco *Gedanke* por «pensamiento». Va de suyo que debe tomarse siempre como «lo pensado», como una «concepción», nunca como «pensar» (que vierte siempre *Denken*). *(N. del T.)*

no alcanza ningún estado de equilibrio (si tal estado debiera en general ser alcanzado tendría entonces que haberlo sido ya en el tiempo infinito del pasado). El devenir que refluye en sí es el eterno retorno. Tal retorno podría solamente ser evitado si hubiera sido excluido por una intención y una finalidad anticipantes. Sin embargo, Nietzsche excluye una tal intención y una tal finalidad en cuanto que piensa el mundo como «caos», rechazando así de antemano toda voluntad creadora y ordenadora (I, 341 ss., 369 ss.)[22].

La argumentación de Nietzsche, dice Heidegger, no es científica en el sentido de la ciencia natural, puesto que ésta, en cuanto ciencia, presupone aquello que justamente pone Nietzsche en cuestión: los conceptos de fuerza, finitud, devenir, espacio, tiempo, etc. (I, 371 ss.). Esta «argumentación», en su sentido más estricto, no sólo no es científico-natural, sino que tampoco es en general argumentación alguna. A «la tesis del eterno retorno» no se la hace «aflorar "aquí" a partir y como consecuencia de tesis sobre la esencia del mundo ya asentadas», sino que sólo cabe establecer más bien estas tesis mediante el despliegue de un proyecto metafísico. «Lo que se pretende dar

---

[22] Sobre las pruebas de Nietzsche del eterno retorno, cf. Oskar Becker, *Nietzsches Beweise für seine Lehre von der ewigen Wiederkunft*. (BLAETTER FUER DEUTSCHE PHILOSOPHIE, 9 [1935/36], 368-387). Reimpreso en *Dasein und Dawesen*. Pfullingen, 1963, 41-66. [Tras 1929/30, Heidegger busca en primer lugar el proceso creativo, que se trascende a sí mismo, de los «grandes creadores». La verdad viene a darse de este modo en la «fundación» del conflicto de tierra y mundo, de mortales y divinos. Este conflicto viene captado lo mismo como «lucha», *pólemos*, que como *aión* (en la interpretación nietzscheana), como «juego de lo abismal»; cf. además: *Aportes a la filosofía*, 474. En la controversia con Nietzsche —desde 1936/37— considera Heidegger al eterno retorno nietzscheano como una «posición metafísica fundamental», en cuanto ingreso en la era de la técnica desencadenada, en el seno de la lucha por el dominio mundial, y exige al respecto una «meditación conforme a la historia acontecida del ser». Es esta meditación la que hace viable el camino de una «alusión» a la experiencia de la monadicidad y la historia desde Leibniz, de un modo conforme a la historia de la metafísica. De este modo, puede Heidegger considerar aún, en una referencia ulterior a Nietzsche, la «esencia de la moderna máquina motriz» como «*una* de las configuraciones del eterno retorno»; al mismo tiempo, y sirviéndose del propio Nietzsche, se pregunta Heidegger si no habrá también una «venganza» contra la vida (y por ende resentimiento, como el combatido por aquél) en el hecho de que alguien «que sufre profundamente» (como Nietzsche) «tome a la vida bajo su protección» (VA 126, 121 s.). Wolfgang Müller-Lauter ha señalado que, para Nietzsche, la voluntad de poder no es ninguna quididad metafísica, sino que constituye una pluralidad de perspectivas; cf. p.e. su ensayo *Das Willenswesen und der Uebermensch*, en NIETZSCHE-STUDIEN 10/11 (1982), 132 s. Esta es igualmente la concepción básica de la actual recepción francesa de Nietzsche; cf. p.e. Ernst Behler, *Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida*. Paderborn, 1988. Resta la pregunta sobre la medida en que, a este propósito, se siga tomando en serio la idea nietzscheana del eterno retorno. Cf. también nota 66.]

expositivamente como prueba no es sino el desvelamiento de las posiciones que, en el proyecto de lo ente en total sobre el ser, entendido como lo que retorna eternamente a lo igual, están establecidas y además necesariamente establecidas juntamente con ese proyecto» (I, 377). Este despliegue proyectivo no puede consistir nunca en un cómputo y sondeo proyectivos, sino que más bien es un «salto» en el «enigma» de lo ente en total y así, un «ensayo» con la verdad (I, 289). El pensamiento del eterno retorno está tan poco calculado y dispuesto a partir de tesis previamente aseguradas que tuvo que ser él el que «viniera» a Nietzsche, y ello en un tiempo y lugar bien determinados: en agosto del año 1881, a seis mil pies allende el hombre y el tiempo y ante un monumental bloque de piedra en forma de pirámide, en la Engadina. Este pensamiento llegó —como llegan todos los grandes pensamientos— «inopinadamente, porque estaba preparado y penosamente elaborado por un largo trabajo». Tal pensamiento exigía el viraje decisivo de un pensar que no podía hablar sobre su pensamiento decisivo porque era justamente ese viraje el que debía ser la sede de su despliegue (I, 263).

La verdad del pensamiento del eterno retorno no puede ser nunca «inmediatamente justificada y probada mediante hechos» en su realidad efectiva, porque en lo ente no cabe en general descifrar el retorno: el pensamiento del eterno retorno comprende el *cómo* de lo ente en total, y no puede haber hombre que emplace ante sí mismo a lo ente en total y descifre algo en él, como un espectador. «Consecuentemente, lo pensado en ese pensamiento no es nunca algo dado como realidad presente y singular, sino que sólo es, en cada caso, una posibilidad» (I, 392). El pensamiento sobre el retorno solamente puede ser pensado si el salto en lo ente en total se aferra a él como posibilidad. En cuanto pensamiento de una posibilidad, este pensamiento exige ser acogido de un modo libre; no se lo piensa en absoluto cuando quien piensa deduce el eterno retorno de lo ente en total, olvidando de este modo su propia libertad. A ello se debe que caigamos en el error cuando contraponemos el eterno retorno, como si fuera algo necesario, a la libertad, restringiendo la idea de retorno hasta hacerla entrar en el esquema tradicional de opuestos: «necesidad-libertad» (I, 395 ss.). En cuanto pensamiento sobre una posibilidad que quiere ser acogida en libertad, el pensamiento sobre el retorno requiere un «pensar a partir del instante». El retorno y lo eterno en él quieren ser captados en el instante, entendido propia-

mente como maduración que da tiempo al tiempo; esos pensamientos son sólo para aquél «que no se queda en espectador, sino que *él mismo es* el instante» (I, 311). El instante, que es donde la eternidad alcanza validez, no es representable como punto temporal, y a ello se debe que tampoco el retorno pueda ser computado cronológicamente: entre uno y otro retorno no yace en general ningún tiempo, si se considera al tiempo como computable y representable: «pasa rápido como un rayo, y ello aunque criaturas vivientes lo midieran por billones de años o ni siquiera pudieran llegar a medirlo» (cf. I, 399 s.). El instante es la decisión de la que todo depende. Nietzsche piensa la idea de retorno en el sentido de la «crisis» en que la historia acontecida europea vira, convirtiéndose en historia acontecida del nihilismo. El nihilismo es «el acaecimiento propicio por el cual el peso de todas las cosas se desvanece», y sólo aquel pensar que «renuncie al fin a enmascarar este acontecimiento y a echar afeites sobre él» podrá encontrar un nuevo centro de gravedad en la idea del eterno retorno (I, 421). El pensamiento sobre el retorno llega solamente a convertirse en pensamiento cuando es pensado como «contrapensamiento» enfrentado al nihilismo, o sea, cuando viene experienciado como decisión sobre el acontecer histórico de Occidente (I, 434, 446).

Nietsche ha deslindado de todo pensar, en comparaciones penetrantes, el pensar del eterno retorno (en *La gaya ciencia*) como posibilidad con la que un demonio tienta al hombre (cf. 270). Con el pensar de este pensamiento comienza la tragedia (I; 278 ss.), aquel camino trágico por el que el héroe llega a sí mismo solamente a través del ocaso. Este es el camino de Zaratustra, que sólo en la enfermedad más grave aprendió a decir sí a la idea de que todo retorna y de que también lo más despreciable, el sufrimiento, el mal y la destrucción permanecen eternamente en sí mismos (I, 312, 315). Zaratustra deja tras sí al enano que piensa, es verdad, el retorno, pero no como instante (I, 292 ss.). Zaratustra capta el sentido de la canción de los animales: «Todo pasa, todo vuelve; la rueda del ser gira eternamente»; esa es una canción de organillo, siempre con la misma cantinela. Además tiene que soportar a esos animales, que sólo hacen de espectadores de todo, sin pensar a partir de la decisión; también tiene que soportar su cantinela: esa perversión de la idea *

* En todos estos pasajes, dado que no hay posibilidad de confusión, traduzco *Gedanke* como «idea», término menos forzado que «pensamiento». *(N. del T.)*

de retorno. Retorno que sólo puede ser pensado por aquel joven pastor por cuya garganta repta una negra serpiente —el sombrío «siempre da igual», el carecer de meta del nihilismo— y que no puede desembarazarse de esa serpiente sino mordiendo su cabeza. La idea del retorno no existe sino como esa mordedura, como esa decisión sobre el acontecer histórico del nihilismo (I, 445).

La exposición heideggeriana de la doctrina del eterno retorno está determinada por la convicción, que guía todos sus pasos, de que en esa doctrina aquello *que* es enseñado cede ante el *cómo* es enseñado (I, 332). Es el «cómo» lo decisivo, dado que la idea del eterno retorno no está separada de su deformación sino por la «grieta más pequeña» que, justamente por eso, es también la más difícil de salvar, porque no se ha abierto aún lo suficiente. En su cantinela, tan frecuentemente dada a conocer como doctrina propia de Nietzsche, los animales hacen uso de palabras iguales a las de Zaratustra y, con todo, estas palabras son sólo en verdad «arco iris y apariencia de puentes tendidos entre lo eternamente separado» (I, 307). En general, el «todo es igual» de la doctrina del eterno retorno de lo igual puede mentar dos cosas. Puede querer decir: cada instante es indiferente pues, ciertamente, todo retorna; no hay libertad alguna ni decisión: todo retorna necesariamente. Pero también puede querer decir: todo retorna, en todo momento es válida la decisión suprema: decisión para la eternidad; y de este modo nada es indiferente. La interpretación heideggeriana de la doctrina del retorno tiene que diferenciarse no sólo de una interpretación capaz tan sólo de pensar esa doctrina como el enano del *Zaratustra,* es decir, incapaz de pensarla en absoluto (I, 295), sino también de una interpretación que se vuelva a la doctrina nietzscheana del eterno retorno porque crea haber experienciado que lo que aún puede volver a suceder carece de finalidad, de meta y de sentido.

A ello se debe que en la doctrina del retorno el «cómo» sea más decisivo que el «qué», porque todavía tiene el hombre que transformarse primeramente en aquel hombre o ultrahombre capaz de pensar esa doctrina (I, 284). Solamente cuando es encontrado el «cómo» se pone de relieve el «qué»; el «qué» transforma, a través del «cómo», al hombre que piensa la idea de retorno. «En este pensamiento, aquello *que* hay que pensar vuelve, a través de *cómo* haya que pensarlo, sobre el que piensa y lo urge, haciendo esto sólo para ligarlo a su vez a aquello que tiene que ser pensado» (I, 447). (Las

palabras de Heidegger concuerdan aquí directamente con las argumentaciones agustinianas sobre la verdad, del mismo modo que la interpretación heideggeriana de la doctrina del eterno retorno de lo igual vuelve a recordar en general, inmediatamente, a sus argumentaciones primerizas sobre la esperanza cristiana en el instante del retorno de Cristo.) A ello se debe que el pensamiento sobre el retorno vuelva al que piensa y lo ligue a aquello que hay que pensar, dado que este pensamiento es un «pensamiento metafísico», un pensamiento sobre el ente en total (I, 448). En cuanto pensamiento metafísico, entra en contradicción y también por ello en relación con la doctrina platónica de que el ente en total tenga su esencia en las ideas, así como con la concepción bíblica judeo-cristiana del «mundo» como creatura (I, 257). ¿Acaso no se pregunta el mismo Nietzsche si el anillo, que se cierra en el eterno retorno, no será un *circulus vitiosus deus* (I, 230 s.)? ¿No pone Heidegger, con razón, una frase nietzscheana que habla de Dios y el mundo como lema de su curso *El eterno retorno de lo igual* (I, 259-472 s.)? El pensamiento del eterno retorno es, con todo, el *contra*pensamiento enfrentado al platonismo, el cual coloca la idea, en cuanto lo ente en sí, por encima del ente y, con ello, del querer humano, así como también está ese *contra*pensamiento enfrentado a la fe judeo-cristiana, que deja al ente en las manos de un dios, apartándolo así de la intervención humana. En el retorno no retorna nada que no sea la voluntad de poder misma; y en cuanto que ésta se quiere como lo que retorna eternamente, se asienta sobre sí misma. Ahora bien, si Nietzsche piensa la voluntad de poder como lo constante que se continúa a sí mismo, ¿no piensa entonces, a su manera, todavía en el sentido de la metafísica, la cual toma al ser como una muy constante asistencia?

3. La cuestión consiste en saber de qué modo piensa Nietzsche en general el ser en cuanto *verdad* de lo ente. Nietzsche piensa lo verdadero a la luz de la verdad pero en él, como en Platón, lo verdadero es aquello que es «de tipo verdadero», el ente constante, tal como sólo al conocimiento pensante se da. Con todo, Nietzsche opone el arte al conocimiento de la verdad, viendo a aquél como un modo distinto de llevar a cumplimiento el carácter de abierto de lo ente y, con ello, de llevar a cumplimiento la «verdad» en un sentido más amplio. *Arte y conocimiento* son dos maneras, dos modos en que

la voluntad de poder, como ser de lo ente, es la *verdad* de lo ente.

Nietzsche pregunta por el arte en una época en que la filosofía occidental del arte ha acabado en la doctrina hegeliana del fin del arte, y en la que el gran arte, que había establecido de una vez por todas el canon vinculante, está de hecho ausente. Bien es verdad que para ciertas capas de la población sigue habiendo obras de arte con cierto carácter vinculante. Hay todavía ocupación con el arte, pero ésta no se encuentra ya como en Herder y Winckelmann al servicio de una automeditación, de gran estilo, de la existencia *[Daseins]*; esta ocupación con el arte se va convirtiendo más bien, cada vez más, en saber especializado (I, 107). También existe el intento de Richard Wagner por exponer otra vez algo «absoluto» en una «obra de arte total». «Pero ahora el absoluto no es experienciado sino como lo puramente carente de determinación, como la total disolución en el puro sentimiento, el desvanecerse que se hunde en la nada» (I, 104). Nietzsche, que en principio estaba apasionadamente interesado en la gran tentativa de Wagner, tuvo pronto que reconocer que a la música wagneriana le faltaba el estilo y que en ella se mezclaban voluptuosidad y vértigo con un pseudocristianismo. Así es como se vio obligado Nietzsche, en favor de la causa del arte, a comenzar su lucha contra Wagner.

Para Nietzsche, el arte es algo elevado y decisivo: el arte es la contracorriente que se enfrenta al nihilismo, dentro de cuya corriente siguen englutidas filosofía, moral y religión. El arte puede ser esta contracorriente por ser la más diáfana figura de la voluntad de poder, por dejar libre una penetrante visión enderezada a la voluntad de poder como ser de lo ente. El arte, entendido aquí desde el artista, es el acontecer fundamental en todo ente, o sea, un crear y crearse y, así, voluntad de poder. El artista creador de obras de «bellas artes» es solamente artista en un sentido especial y limitado. En cuanto creador, es el hombre de la voluntad de poder en general el que es artista (I, 82 ss.).

Nietzsche entiende el arte «estéticamente», e.d. desde el artista, desde el hombre y su sentir. Piensa la estética «fisiológicamente», e.d. toma a la sensibilidad y al cuerpo como hilos conductores, designando a la «embriaguez» como estado estético fundamental: el sentimiento de fuerza y plenitud, el sentirse a sí misma de la voluntad de poder. La embriaguez está, en cuanto acorde, determinada por lo bello, por aquello que «honramos y respetamos como

pre-imagen, como modelo [*Vor-Bild*] de nuestra esencia» (I, 132)[23]. En tan poca medida es la embriaguez un bullir y borbotar del sentimiento y un hundimiento en la vivencia que el crear, estado fundamental de la embriaguez, viene determinado por el orden, el límite y la panorámica, o sea, por aquello que Nietzsche, utilizando el habitual lenguaje conceptual de la estética, llama la «forma» (I, 139, 95 s.). El gusto por lo ordenado es una condición fundamental de la vida encarnada en un cuerpo vivo. Embriaguez y belleza, creación y forma se ensamblan en la unidad del «gran estilo», que es una figura de la vida como voluntad de poder (I, 143, 162).

¿Cómo es posible que el arte, pensado en una estética fisiológica de la embriaguez, y con ello de la sensibilidad y el cuerpo vivo, constituya una contracorriente enfrentada al nihilismo? Nihilismo es para Nietzsche el «platonismo», que encuentra lo verdadero en la idea suprasensible, que se muestra ante el conocer solamente cuando se ha liberado de la sensibilidad. El establecimiento de la idea suprasensible como ente verdadero denigra la vida del cuerpo vivo, la debilita y vacía y es, así, nihilismo. La contracorriente que se enfrenta al nihilismo tiene que ser por tanto una inversión del platonismo; la posibilidad de una tal inversión, de una salvación de

---

[23] Heidegger señala que Schopenhauer (y a continuación Nietzsche) habrían «malinterpretado» la exigencia kantiana de atención «desinteresada» por lo bello al entenderla como invitación a «un puro planear sin comprometerse». Tampoco serían comparables, ni de lejos, la estética de Schopenhauer y la de Hegel (N I, 127 s.). Al respecto cabe notar que la subjetivización radical de la estética del genio, el hecho reiterado de que lo humano fuera trascendido por la orientación hacia la «Idea» fueron acontecimientos históricamente necesarios: resultado de la desaparición del horizonte metafísico-teológico que sustentaba aún a Kant. El problema está en si deba seguirse de un modo forzoso que la metafísica moderna desemboque en un querer del ser (Nietzsche) y en un querer de la nada (Schopenhauer), y si la interpretación del arte por Schopenhauer como preparación para una exhibición última de la voluntad —cosa enteramente distinta a un planear sin compromiso— sea a su manera tan consecuentemente metafísica como la interpretación nietzscheana del arte en virtud de la voluntad de poder. Sólo porque ello ha sido así pudo Schopenhauer enunciar por adelantado términos conductores de la estética moderna. Cf. al respecto mi *Schopenhauer und das Wesen der Kunst* [ZEITSCHRIFT FUER PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG], 14 (1960), 353-389. Una de las primeras preguntas de quien pretenda sacar provecho de la «destrucción» heideggeriana de la historia acontecida del pensar tiene que ser, en todo caso, la de si las manifestaciones directas de Heidegger sobre un pensador se adecúan en el fondo al planteamiento del pensar heideggeriano y a la experiencia de la tradición por parte de este pensar. [El artículo sobre Schopenhauer está ahora recopilado en mi libro: *Die Frage nach der Kunst*. Friburgo/Munich, 1984, 112 s. Sobre Schopenhauer y el arte moderno, cf. también Karsten Harries, *The Broken Frame*. Washington, 1989, 1 s.: *Light without Love*.]

la vida del cuerpo vivo, la ofrece el arte, mientras sea pensado a partir de la sensibilidad. El arte se coloca en oposición a la «verdad»; y, de hecho, Nietzsche habla de una disensión pavorosa entre arte y verdad. La inversión del platonismo, que no debe ser ya mero positivismo sino decisión sobre el nihilismo, está propuesta en la frase: el arte tiene más valor que la verdad (I, 166 s.).

Como el mismo Platón expone en la *República,* en el platonismo está el arte subordinado a la verdad, a la idea suprasensible. La verdad tiene pues aquí más valor que el arte. También en el *Fedro* piensa Platón la relación entre verdad y belleza como disensión: lo bello y la verdad disienten porque el lugar de aquél es lo sensible, mientras que la verdad es una irradiación suprasensible. Y, sin embargo, esta disensión es benéfica, pues lo bello conviene con lo verdadero en ser también capaz de revelar el ser, de mostrarlo justamente en lo sensible (I, 227 s.)[24]. En la inversión del platonismo, esa benéfica disensión entre verdad y arte se convierte en algo pavoroso. El «mundo aparente» del arte viene puesto por encima del «mundo verdadero» del conocimiento. El mundo verdadero queda «arrumbado» pero, ¿no cae también con él el «mundo aparente»? Eso es lo que dice el mismo Nietzsche (I, 240); pero lo que con esto se muestra es solamente que su inversión del platonismo es propiamente un pensar desorbitado, salido de la órbita del platonismo mismo. Nietzsche no quiere limitarse a dar de lado al mundo suprasensible, sino que exige expresamente una espiritualización siempre mayor. Lo único que quiere es evitar que «se desprecie y difame a lo sensible como a algo herético», y exige que se deje a un lado la «excesiva exaltación de lo suprasensible»; no quiere limitarse a invertir la jerarquía platónica entre lo sensible y lo suprasensible, sino pensarla de manera nueva (I, 242).

Es en lo sensible donde encuentra Nietzsche la efectiva realidad

[24] Queda por saber si, en el platonismo, se copertenecen en el fondo belleza y arte y si no habrá que mantener rigurosamente separados el discurso de Platón sobre el arte *(República)* y el dedicado a la belleza *(Fedro)*. [La conferencia heideggeriana sobre la técnica sigue vinculando la experiencia de lo bello en Platón con el carácter salvífico del arte; cf. VA 43. Por el contrario, y no sólo por lo que hace a la tradición filosófica, sino desde un punto de vista sistemático, distingue Wilhelm Perpeet entre filosofía del arte y estética, en cuanto doctrina sobre lo bello; cf. *Das Sein der Kunst und die kunstphilosophische Methode* (Friburgo/Munich 1979); *Antike Aesthetik* (1961); *Aesthetik im Mittelalter* (1977); *Das Kunstschöne. Sein Ursprung in der italianischen Renaissance* (1987).]

fundamental, la realidad propiamente dicha, a la cual también lo supresensible pertenece, a saber como apariencia. La realidad es en sí «perspectiva»: todo lo vivo está abierto a otro; tiene un ángulo de visión, según el cual interpreta en función de su propia vida todo aquello que le sale al encuentro. «Este ángulo de visión y el dominio que le compete delimitan ya de antemano aquello que en general le sale o no al encuentro al ser vivo. El lagarto, por ejemplo, oye el más leve crujido de la hierba, pero no la detonación de una pistola disparada junto a él» (I, 244). A la vida perspectivista le es pertinente la apariencia, y esto en un doble respecto. La apariencia es en primer lugar la consolidación de una de las perspectivas, de entre las muchas que la vida tiene, en lucha unas con otras. La consolidación de una perspectiva aporta lo constante, el «mundo verdadero», el «ser» en sentido platónico. En cuanto consolidación de *una* de entre las muchas perspectivas de la vida, la apariencia es mero ser-aparente [*Anschein*]. Lo verdadero el ser, es en cuanto mero ser aparente error, aunque error necesario, pues consolidación y constancia le son necesarias a la vida, si no quiere ésta disiparse. En segundo lugar, la apariencia pertenece a la vida en cuanto transfiguración y peraltación de ésta, en cuanto «comparecencia» [*Aufschein*] de nuevas posibilidades, tales como las aportadas por el arte, esa actividad propiamente «metafísica» de la vida. Es verdad que también la apariencia del arte participa del carácter de apariencia, pues es mero ser aparente, en el sentido de que debe fijar una cierta posibilidad determinada de transfiguración de la vida. Y, sin embargo, en cuanto transfiguración y peraltación de la vida, el arte exalta más a ésta que la verdad, que la mera constancia en dirección al ser aparente. Por eso tiene el arte «más valor» que la verdad. En el interior de la realidad única de la vida se separan verdad y arte en cuanto fijación de la apariencia en el mero ser aparente, por un lado, y en cuanto peraltación y transfiguración de la vida en el comparecer de la verdad «que hay que lograr creadoramente».

En el curso *Der Wille zur Macht als Erkenntnis (La voluntad de poder como conocimiento)*, muestra Heidegger, con Nietzsche, en qué sentido toma la metafísica occidental, en lo que respecta a la interpretación del ente en cuanto ente, el hilo conductor del pensar no sensible, del representar y del presentar-ante-los-ojos, asentando *

* Resp.: *Vorstellen, Vor-Augen-Stellen, Beistellen.* Puesto que la tr. de *vorstellen* por «representar» está sólidamente admitida (y con razón, dadas las correspondencias

así un ser-aparente constante. La razón se convierte en tribunal que juzga sobre lo ente; ella es quien decreta que sólo lo representado como constante asistir puede ser considerado como ente (I, 496, 530 s.). Ahora bien, en modo alguno queda por esto ya decidido que el ente en total sea en su ser un constante asistir: «como aquello que por de pronto, y también en definitiva, le importa a la humanidad occidental es constancia, perduración y eternidad, ésta ha transferido cuanto a su vida importa al 'mundo', al 'todo'» (I, 545).

Esta imposición de un «mundo verdadero» es reintegrada por Nietzsche a la vida, que establece que la verdad le es útil a la vida, que ella es valiosa y necesaria como condición de consistencia para evitar que la vida se desvanezca. Si el ser en total es «caos», vida del cuerpo vivo, el conocer es entonces, en cuanto sostener-como-verdadero: acto de convicción, la «esquematización» del caos según un «estado práctico de necesidad». La praxis de cumplimentación de la vida debe consolidar a ésta en esquemas («categorías») y distinguir así entre ser y devenir, partiendo de la necesidad en que la vida se encuentra de no sucumbir a cuanto a ella afluye y de tener un ser en su devenir mismo. En cuanto que le da consistencia al devenir y lo convierte en ser, la verdad es un valor necesario, aun cuando no sea también sino un error necesario, dado que ella no es, como lo es en cambio el arte, un estar acorde con la vida como caos y devenir. En tan escasa medida es Nietzsche enemigo de las ciencias que llega incluso a señalar como necesaria la manera de conocer por ellas aportada (I, 581).

Lo verdadero, esto es: vida a la que se ha dado valor de constancia, no surge según Nietzsche de una adecuación con una cosa presente y constante en sí, sino del mandato que la vida, en cuanto voluntad de poder, se da a sí misma. El conocer no es ya para Nietzsche re*pre*-sentación del ente a su ser como a su «en sí», sino repre-*sentación*: la vida se asienta firmemente, se emplaza en el «emplazamiento» *[Gestell]* de una «figura» (I, 576, 607 s.). Así, Nietzsche no interpreta el principio de contradicción, como Aristóteles, en el sentido de una proposición sobre el «ser», el cual no

latinas con *repraesentatio* desde Wolf y Kant), he tenido que renunciar aquí a la norma de traducir los derivados de *stellen* con derivados de «emplazar» para hacer resaltar la comunidad radical de los tres términos alemanes: «asentar» vierte sin violencia *Beistellen* (por lo demás, un neologismo de Heidegger): lo que era mera impresión externa *(Anschein)* queda congelado como algo «constante» *(beständig)* cuando el pensar se lo representa. Ahora lo que era apariencia queda «asentado». *(N. del T.)*

podría ser al mismo tiempo algo asistente e inasistente, sino como un mandato que la vida se da a partir de un estado interno de necesidad (I, 602 s.).

Una vez que Nietzsche ha desechado el «mundo verdadero» del platonismo, logrando arrancar también su pensar de la simple inversión del platonismo; una vez, pues, que cesa toda orientación a un mundo «verdadero», presente «en sí», ¿qué cabe captar entonces de la esencia de la verdad, tomando aquí «verdad» en su sentido más amplio: como verdad del arte y verdad del conocimiento? La voluntad de poder se ordena a sí misma el criterio para todo sostener-como-verdadero, para toda convicción en orden al conocimiento y a las posibilidades de transfiguración de la vida mediante el arte; enraíza arte y verdad en el acto de hacerse poderosa a sí misma y de tener el poder de sobrepasarse a sí misma. Fuera de sí, la voluntad de poder no puede encontrar ni medida ni directriz que pudieran justificar su conocer y el crear de su arte; la voluntad de poder es, pues, de este modo, ella misma justificación y justicia, y esta última es «el fundamento de necesidad y de posibilidad de toda clase de concordia del hombre con el caos, sea ese estado de la necesidad el del arte, más elevado, o el del conocimiento, igualmente necesario» (I, 647 s.; en el texto impreso, «igualmente necesario» está omitido por error). El mismo Nietzsche no ha pensado nunca desde luego la esencia de la verdad a partir de la justicia; a pesar de ello, Heidegger cree seguir el curso del pensar nietzscheano cuando, a partir del pensamiento de éste sobre la justicia, interpreta la comprensión de Nietzsche de la esencia de la verdad. La justicia, tal como Nietzsche la piensa, no es en verdad la justicia de quien invoca un derecho ya presente de suyo. Esa justicia es más bien la del «inmoralista» que se prohíbe la invocación, convertida ya en farisei-ca, de un «mundo verdadero» existente en sí; el inmoralista, en este sentido, se cree «más allá del bien y del mal» (I, 626 ss.). La justicia de la voluntad de poder se ordena a sí misma la medida. De este modo es «constructiva»: implanta la directriz y el derecho en favor de aquello venidero que debe ser verdadero. Pero también es así «eliminadora», «aniquiladora», y sobrepasa los cánones aún vigentes. Ella es, en fin, el «supremo representante de la vida misma»: la vida, que es voluntad de poder y no quiere nada más que a sí misma, se representa a sí misma en la justicia, se expone a sí misma y asienta todo sobre sí; y, de este modo, es en su verdad.

Al pensar Nietzsche la verdad como justicia, ¿no se sitúa en la línea de la concepción occidental de la verdad? Es él quien lleva esa concepción de verdad a su más extrema consecuencia. El que la verdad pueda ser pensada como justicia presupone que la esencia originaria de la verdad, su esencia en cuanto des-ocultamiento, ha sido olvidada en los inicios de la filosofía occidental en beneficio de la verdad como adecuación correcta, y que la verdad como rectitud se ha transformado en la modernidad en verdad como certeza, en la cual el pensar representativo se asegura a sí mismo. La verdad como autocerteza se convierte en Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, y cada vez en mayor medida, en aquella justificación que el pensar cumplimenta ante sí mismo. No es casual que, al iniciarse la época moderna, la pregunta por la certeza de la salvación se convierta en el problema de la justificación (Hw 225 s.; tr. 202 s.). Nietzsche lleva al extremo la esencia metafísica de la verdad, transformada en la modernidad, encubriendo de este modo definitivamente la esencia inicial de la verdad, el ocultamiento. Con todo, recurre todavía a un rasgo característico del desocultamiento —a pesar de su desplazamiento y encubrimiento— cuando interpreta el arte a partir de la comparecencia, transfiguradora y peraltadora (II, 318). Igualmente retiene a su manera algo de la concepción heraclítica de la verdad al intentar desenmascarar la verdad del conocimiento: la acción de dar consistencia, como error e ilusión (I, 504 ss.).

4. Nietzsche ha experimentado la historia acontecida de la transformación de la verdad de lo ente, pero no como algo que se pudiera constatar y exponer mediante informes con la ecuanimidad del historiador, sino como aquella historia acontecida que exige de nosotros una última decisión o nos destruye: como la historia acontecida del *nihilismo*. El nihilismo es la historia acontecida en la que se hace patente que aquello que determina a todo ente como lo más ente y lo propiamente «verdadero» no es nada. Como dice Nietzsche, el nihilismo es la «devaluación» de los «valores supremos». Según la experiencia de Nietzsche, este nihilismo no domina sólo su propio siglo, sino que es más bien el rasgo fundamental, más aún la legalidad y lógica de todo el acontecer histórico occidental; y también seguirá determinando los siglos venideros. El nihilismo no es algo que se dé solamente cuando se vuelven carentes de valor los valores tradicionales. Nihilismo hay ya cuando en general vienen

establecidos valores como lo «en sí» del ente, cuando, en el platonismo, un mundo trascendente y suprasensible es tomado como medida de lo sensible y de lo aquí existente, viniendo así a devaluarse lo sensible y el aquende: la vida. En la medida en que el cristianismo devalúa el aquende como «valle de lágrimas», como simple paso hacia un más allá, eso es también, en cuanto «platonismo para el pueblo», nihilismo. (Nietzsche entiende el cristianismo como decisión occidental; aquí no cabe decidir si la experiencia nietzscheana llega en general a incidir en lo cristiano de la fe neotestamentaria, a la que hay que distinguir muy claramente del «cristianismo») (cf. Hw 202 s.; tr. 182). Dado que el nombre «Dios» es también el nombre de lo metafísico-suprasensible, Nietzsche puede formular la consecuencia del nihilismo mediante las palabras: «Dios ha muerto» (N II, 33 s.; Hw 193 ss.; tr. 174 ss.).

El acto decisivo exigido por Nietzsche, cara al nihilismo, es la «transvaloración de los valores». Esa transvaloración no coloca, sin más, nuevos valores en el lugar de los antiguos. Es más, lo injusto del pensar platónico-cristiano no está, según Nietzsche, en su posición de valores, sino en trasladar tales valores a un ámbito de lo «en sí», dejando así, en su impotencia para ser potente, de concebir los valores como posiciones de valor por parte de la voluntad de poder (N II, 82, 89, 117, 121). Aun cuando los valores antiguos se reemplacen por los nuevos, aun cuando se sustituya a Dios por la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de la mayoría, la cultura o la civilización, sigue sin romperse en modo alguno la estructura fundamental platónico-cristiana, «en virtud de la cual es una finalidad que tiende a lo suprasensible la que domina la vida sensible terrena» (Hw 203, 208; tr. 183, 188). Un tiempo de transición se lanza a caminar siguiendo las diferentes formas de «nihilismo incompleto», rechazando así lo serio de la decisión, tal como Nietzsche la exige: esa decisión de pensar de forma diferente el emplazamiento en que son establecidos los valores y de reconducir los valores a la voluntad de poder, que es quien verdaderamente los establece.

¿De qué modo llega Nietzsche a entender en general la historia acontecida de la verdad de lo ente en total partiendo de la valoración y transvaloración, o sea, a entender «moralmente» la metafísica? Platón piensa el ser de lo ente como ἰδέα, encontrando el carácter fundamental de la idea: la idea de las ideas, en el ἀγαθόν, en el hacer

que las cosas sean tenidas por buenas *. «La esencia de la idea consiste en el 'hacer buena algo', es decir, en el posibilitar lo ente en cuanto tal, en hacer posible que lo ente tenga su asistencia en lo desoculto» (N II, 225 s.). Si el ser es entendido como idea, alcanza entonces el carácter del posibilitar y del condicionar. Pero deja entonces desde luego de ser pensado como «valor», sea a partir de su impotencia para hacerse voluntad de poder establecedora de valores, sea a partir del poder para tener poder. El ser como ἰδέα viene pensado aquí más bien a partir de la φύσις imperante, que aporta el desocultamiento, permitiendo así que lo ente en la ἰδέα sea un ente. Mediante la interpretación del ser como idea, el centro de gravedad se desplaza, empero, en la esencia de la verdad, desde el desocultamiento a la cumplimentación de este desocultamiento: al pensar, que busca adecuarse a la idea. La verdad se convierte en rectitud del pensar, que contempla la idea; el pensar —ya sea el pensar divino o, finalmente, en la modernidad, el pensar humano— se convierte en el lugar en el que se decide sobre la verdad. De este modo, lo que es previo a la idea se convierte en «a priori», en aquello que pertenece al pensar entendido como acto de representar el ente en cuanto ente. La idea se convierte en condición de posibilidad de la experiencia misma, así como también de los objetos de la experiencia: es aquella condición que hace posible que el hombre pueda representarse el ente en cuanto ente (y esto quiere decir ahora: objetos en cuanto objetos) (Kant). En el representar y disponer de los objetos, asentándolos **, impera, como esencia del representar, el querer; y cuando el representar se da incondicionadamente poder a sí mismo, se desvela como voluntad de poder. El ser de lo ente, la idea que hace a las cosas buenas para algo, la condición de posibilidad de experiencia de objetos, se convierte en valor: el valor es el punto de vista establecido por la voluntad de poder para que esta voluntad pueda poner sus

* Orig.: *im Tauglichmachen*. Por una vez, el castellano parece más flexible que el alemán para expresar lo propio de *agathón*. El término original apunta a lo utilizable de las cosas cuando éstas son «apropiadas», y está emparentado con el *tychein*: «alcanzar un fin». Eso es justamente, en nuestro idioma, «hacer bueno algo o tener algo por bueno». *(N. del T.)*

** Orig.: *Im Vorstellen und Zustellen.—Zustellen* («entregar», «remitir»; lo que hace por ejemplo el repartidor) es «sentar y emplazar» *(stellen)* algo «para» *(zu)* ponerlo a disposición de alguien. He preferido emplear dos verbos: «disponer» y «asentar», para que no se perdiera el matiz de «envío» («disponer») a la vez que siguiera advirtiéndose la comunidad de raíz de los dos términos alemanes («repre*sentar*» y «a*sentar*»). *(N. del T.)*

miras sobre una cosa cualquiera, para que pueda calcular y apreciar, darse poder a sí misma y sobrepasar su poder. Valor en el sentido propio de la palabra no se da sino en la época de la voluntad de poder (II, 48, 98), y es en la «transvaloración de los valores» donde por primera vez el valor es captado *como valor;* es decir, a partir de la voluntad de poder como poder para poder (II, 282). Cuando Nietzsche determina lo ente, es decir: la verdad de lo ente, como valor, pone de manifiesto aquello que se viene mostrando en la metafísica desde sus inicios: que el ser, en cuanto lo posibilitante de lo ente, tiene que venir a ponerse a disposición del representar (II, 222, 226 s.). Pero, por otra parte, Nietzsche vierte en el pensar metafísico todo aquello que no se acomoda a la determinación del ser en cuanto valor: la equivalencia de ἀγαθόν y valor aplana puntos decisivos del acontecer histórico de la metafísica; «en ese pensamiento se pasa por alto lo que haya entre Platón y Nietzsche, o sea, todo el acontecer histórico de la metafísica» (II, 226); esa equivalencia no deja hablar en su verdad a las primeras posiciones metafísicas fundamentales (II, 111). El problema de si el ser de lo ente pueda ser en general pensado como valor y, en definitiva, como voluntad de poder establecedora de valores, y de si sea lícito interpretar toda la historia acontecida a partir de la voluntad de poder es un problema decisivo respecto a la historia acontecida de la verdad y, con ello, respecto a la verdad del lugar que el pensar ocupe en esta historia (II, 115).

5. Esa historia acontecida de la verdad es cumplimentada en cada caso por un determinado tipo de humanidad. Para Nietzsche, el hombre que decide respecto a ese acontecer histórico es el *ultrahombre.* Este sobrepasa al hombre hasta hoy existente: se opone a este tipo de hombre que, en cuanto *animal rationale,* tenía su esencia en la *rationalitas,* en el «pensar» como «razón». Si ya desde el comienzo de la metafísica es la razón el hilo conductor de la interpretación del ente en cuanto ente, sólo en la modernidad se convierte, empero, por vez primera en tribunal de todo ente. En la modernidad, el acto de estar constantemente asistente en todo lo asistente: el *subjectum,* deja ya de ser una cosa de suyo proyacente *, a la que el pensar tenga que

* Orig.: *Vorliegendes.* El término alemán es desde luego de uso más normal que el neologismo por mí empleado, que es una tr. literal. *Vorliegen* es «existir», en el sentido de «presentarse, ocurrir algo». Para Heidegger constituye la determinación metafísica *griega* de la cosa: *vorliegen* vierte exactamente el griego *prókeimai* («estar colocado

adecuarse, para convertirse en el pensar mismo, en la «subjetividad». Con el nombre de «sujeto» se distingue en la modernidad al hombre, y sólo a él. No se puede negar ciertamente el hecho de que el ente extrahumano tenga el ser de suyo; no obstante, el hombre viene establecido como fundamento garante de la verdad, de la apertura del ente *en cuanto* ente. El ser de lo ente es ahora la representacionalidad; lo ente es Objeto para un sujeto: es lo obstante [*Gegenstand*] *. La verdad es la certeza en que el pensar se sustenta al atravesar la duda y asegurarse la verdad «metódicamente». Heidegger llama la atención insistentemente sobre el hecho de que el hombre en la antigüedad no podía jugar aún el papel que más tarde recibirá en la modernidad. En la conocida sentencia del sofista griego Protágoras no es establecido el hombre como medida de todas las cosas, sino que lo presupuesto es aquí más bien el ser como acto de asistir en el desocultamiento; el hombre sería pues sólo la medida, según la cual lo de suyo asistente y desoculto viene limitado en cada caso al asistente más próximo sin que lo más lejano quede excluido, sin que el hombre se arrogue decisión alguna respecto a la asistencia o ausencia de eso más lejano (II, 140, 172).

La certeza, en la que se determina y a la que se destina la verdad en la época moderna, es coadyuvada en su preparación por la orientación que la fe cristiana da a la cura del hombre respecto a la certeza de su salvación; y en la medida en que Lutero orienta la fe a la justificación, contribuye también con ello a fundar la época moderna (II, 421 s.; Hw, 226; tr. 203). La época moderna se entiende, sin embargo, como la historia acontecida de la liberación *de* ataduras medievales, empujando de este modo cada vez con más fuerza a la fe cristiana hasta expulsarla del ámbito de decisiones del

delante»), soportado desde su propia sustancia como *Hypokeimenon* («lo que está colocado debajo»). En cambio, la determinación *moderna* es la del objeto: «lo que está enfrente» *(Gegenstand)* de un sujeto *que se* lo representa, asentándolo así a su disposición. *(N. del T.)*

* La verdad es que el origen latino de nuestro idioma impedía una buena traducción de lo que el autor mienta: «objeto» viene de *objectum (obiicio)*, y por eso a lo que nos recuerda es a «ocurrir» (su pariente semántico más propio), con lo que remite propiamente al griego *prókeimai* (lo «proyacente» desde sí, que se *lanza* a nuestro encuentro), como es históricamente comprensible. El *Gegenstand* alemán, en cambio, es lo que se limita a «estar enfrente», como *obstáculo* que hay que saltar, adueñándose de él. De ahí que, sólo para resaltar este carácter, haya vertido *Gegenstand* por un neologismo (que, no *obstante*, no lo es tanto) que daría una versión exacta. *(N. del T.)*

acontecer histórico mundial. Pero incluso aunque la certeza cristiana de salvación pueda haber coadyuvado a preparar la certeza que la modernidad tiene de sí misma, esta última no podría venir entendida como tiempo de «secularización» más que parándose a pensar en la clase de mundo, en la clase de *saeculum* que viene aquí «secularizado» (N II, 146, 321).

La subjetividad que, en cuanto *ego cogito,* se convierte en la modernidad en *fundamentum inconcussum veritatis,* es pensada en sus comienzos, y también todavía en Kant, como estando ella misma condicionada por otro ente, por el ente divino. En Leibniz se ve claramente que el pensar, en cuanto presentar-se-ante-sí y asentar-se-como-disponible-respecto-a-sí, es precisamente en la misma medida tanto representación *(perceptio)* como tendencia y querer *(appetitus),* así como se aprecia que el representar y tender se copertenecen en una unidad cuyo rasgo fundamental es la fuerza *(vis),* pensada como ser de lo ente, como realidad efectiva de lo efectivo (II, 429 ss.). Hegel lleva a acabamiento la subjetividad sapiente-volente al entenderla como lo incondicionado: lo que condiciona * la verdad de cada ente deja ya de ser pensado como estando ello mismo condicionado (II, 298 ss.). La polémica entablada por Nietzsche contra Descartes puede engañarnos sobre el hecho de que es Nietzsche quien concluye el camino iniciado con Descartes. Nietzsche agota las últimas posibilidades de la subjetividad, que tiene su acabamiento en lo incondicionado, al invertirla y tomar como hilo conductor primero de la interpretación de lo ente no ya a la *rationalitas* o razón, sino a la *animalitas* del *animal rationale*: al cuerpo vivo; en la *animalitas* de la «bestia rubia», la exaltación de los instintos es lo más alto, mientras que la razón, en cuanto estabilización y fijación del devenir es, aunque necesaria, lo más bajo (II, 190 s., 300 ss.).

Al ser invertida y, con ello, llevada a acabamiento la subjetividad incondicionada, ésta exige para su propia cumplimentación al ul-

* Orig.: *bedingt.* Tanto Hegel como Heidegger apuntan también a la etimología de *bedingen,* que hasta el siglo XVIII no alcanzó el sentido filosófico de «condicionar». Antes tenía el mismo sentido que *dingen* («comerciar, ganar algo mediante trato»). Así, la «cosa» (*Ding,* ingl. *thing*) equivalía al gr. *chrema* (y también *tá prágmata*). Fácil es pues el paso de «sacar valor de una cosa» a «dar a una cosa valor», hasta llegar a la *Bedingung* filosófica: «hacer que una cosa lo sea»: darle valor *de* cosa. Así se entiende el texto: el que decide de qué sean las cosas (lo que ellas valgan) no puede ser a su vez cosa; lo incondicionado es aquello que no se deja tratar de cosa: lo que no tiene un valor porque es quien lo da. De ahí el paso a Nietzsche. *(N. del T.)*

trahombre. El ser de lo ente deja ya de ser la idea, entendida como lo mirado que necesita de la mirada del hombre; ahora, el ser del ente es la idea en cuanto «figura» de un tipo de humanidad (cf. AV 123; Hw 288; tr. 258 s.; *Sobre la cuestión del ser* 15: tr. 28). El hombre —hasta ese momento, el animal no fijado— es fijamente emplazado ahora por Nietzsche en la figura, el «tipo» del ultrahombre. En éste, la voluntad de poder no quiere otra cosa que a sí misma; por tanto, no hay que caracterizar al ultrahombre desde una determinada meta a la que tienda su querer, pues todas estas metas van ya a la zaga de la voluntad que se quiere a sí misma. Dado que el ultrahombre tiene que forjarse como el tipo que él ya es, la idea de «crianza» * se hace ahora necesaria, porque el ser es pensado como figura de un tipo de humanidad (II, 309).

En la voluntad de poder, el ultrahombre supera la impotencia que respecto al poder tiene el hombre hasta hoy existente y lleva a cumplimiento la voluntad de poder como ser del ente. ¿No se pone con ello en el emplazamiento ocupado por Dios? Quien piense, sin embargo, que en el «ultrahombre» el hombre sustituye a Dios piensa en verdad la esencia de Dios de forma poco divina. El hombre, incapaz de alcanzar el ámbito esencial de Dios, de lo único que es capaz es de ponerse como punto de referencia respecto a un emplazamiento [*Stelle*] que *corresponda* al lugar [*Ort*] ** de Dios. Esto es lo que hace el ultrahombre, que se piensa a sí mismo como cumplimentador de la voluntad de poder entendida como ser de lo ente (Hw 235 s.; tr. 211). De este modo parece que el ultrahombre ha venido a reemplazar a Dios y a los dioses; ¿no dice el mismo Nietzsche: «todos los dioses están muertos; lo que ahora queremos es que viva el ultrahombre»? Y, sin embargo, en su discurso rectoral de 1933

---

* Orig.: *Züchtung*. La cría (de una buena raza, sea o no de ganado) es la respuesta de Nietzsche a la *Bildung* («formación») del idealismo. El biologismo del término, opuesto al matematicismo platónico del «ponerse en forma», coadyuvó ciertamente a su abuso en las «épocas sombrías». De todas formas, el inolvidable profesor Tierno Galván gustaba hablar de la «buena crianza». En portugués, los niños son «crianças». *(N. del T.)*

** *Stelle* es plaza pública, abierta: resultado de poner una cosa en *su* sitio. *Ort* («lugar»: el *tópos* griego) es el centro (gr. *kentrón*: «incisión») que genera espacio y tiempo. La topología heideggeriana (*vid.* el último capít.) denominará al lugar *Augenblicks-Stätte*: «estación del instante». La *Stellung* («posición, actitud») del hombre moderno es la de «asentar, emplazar ante sí» (*vorstellen*: «representar») lo «existente en plaza» *(Bestand)*, cegando así el lugar del «acaecimiento propicio» *(Ereignis)*. *(N. del T.)*

habla Heidegger de Nietzsche como del último filósofo alemán *que busca* apasionadamente *a Dios*. Es posible que, según el sentir nietzscheano, Dios esté muerto porque el hombre existente hasta hoy lo haya profanado y que, si lo ha pensado de forma mezquina, ello se siga debiendo únicamente a su propia mezquindad. Es posible que a ese Dios hasta ahora vigente se le haya quitado el poder «porque era un "yerro" del hombre que se niega a sí mismo y a la vida» (N I, 321 s.). Si esto fuera así, entonces el sí que el ultrahombre da al ser podría convertirse en la acción de prepararles la acogida a los dioses (I, 254). Es en este sentido como debe entenderse el lema nietzscheano puesto por Heidegger a su primer curso sobre Nietzsche: «¡Casi dos mil años y ni un solo Dios nuevo!»; en este sentido, Heidegger interpreta el presunto ateísmo nietzscheano como un silencio sobre Dios por parte de aquél que sabe, y la doctrina sobre la muerte de Dios como grito en busca de Dios. El Dios buscado por Nietzsche —se limita a sugerir Heidegger— es el Dios de la voluntad de poder que se quiere eternamente a sí misma, vida y muerte a la vez: el dios Dionisos (N I, 468).

Al preguntar por la unidad de aquello que Nietzsche piensa con sus cinco palabras básicas: «voluntad de poder», «eterno retorno», «justicia», «nihilismo» y «ultrahombre», se está ya cuestionando la *unitariedad* de esa unidad. ¿Puede aún ser medido el pensar de Nietzsche por sistemas surgidos antes que él, o bien es la obra «aforística» de Nietzsche negación de todo sistema? ¿No será que este «o bien-o bien» es insuficiente, dado que se mueve en una alternativa insatisfactoria, o sea, solamente en lo ya manido? (I, 485; II, 460). La unidad de esas palabras básicas reside en el hecho de que, en cuanto palabras metafísicas, dan la palabra a una sola cosa: a la verdad de lo ente en total, tal como es proferida en un determinado lugar del acontecer histórico de la verdad. Esas palabras sueltas dicen esta palabra, en cuanto que ellas, al hablar en cada caso de un modo que acontece históricamente, llevan la historia acontecida de la metafísica a sus últimas consecuencias. A esto se debe que la unidad de estas palabras básicas no pueda ser pensada —lo haya visto o no el propio Nietzsche— sino a partir del acto decisivo por el que la metafísica es vista como la historia acontecida de la verdad sobre lo ente.

En ningún caso es lícito querer obtener por la fuerza la unitariedad del pensar de Nietzsche, relegando una de sus concepciones

fundamentales en beneficio de otra. No es pertinente, por ejemplo, excluir la concepción del eterno retorno en beneficio de la de la voluntad de poder, como hace Bäumler, o no tomar en serio esa concepción en cuanto problema atenido a la cosa, como en Jaspers (I, 29 ss.). Pensar la copertenencia de estas dos concepciones es la tarea primordial y más difícil, impuesta a quien quiera seguir pensando tras las huellas del pensar nietzscheano.

Si Nietzsche ha pensado la idea del eterno retorno antes que la de la voluntad de poder, ello se debe a que la idea de retorno «es anterior por lo que hace a la *cosa,* e.d. tiene más poder de anticipación» (II, 10). La idea del eterno retorno de lo igual hace surgir a la luz el proyecto conductor de la metafísica occidental: ser es asistencia constante; llevado al extremo: lo que es, es eternamente idéntico consigo mismo y, así, constante. La idea de que el ser sea asistencia constante, llevada al extremo, exige la idea de la voluntad de poder. Si el ser es pensado como una cosa constante y asistente y que por ende, siempre está en el presente, queda entonces a disposición del pensar, que le corresponde. Es más, es posible que la única razón de que el ser venga en general pensado como asistencia constante se encuentre en el hecho de que el pensar, entendido como acto de representación de algo constante sea ya en todo caso, aun cuando en principio quede esto todavía oculto, el hilo conductor del proyecto del ser: el ser es pensado como la asistencia constante *para* ponerlo a disposición del pensar. Si el hombre se yergue sobre la voluntad de disponer, el ser de lo ente se convierte entonces —en el pensar de la modernidad— en representacionalidad de objetos; la voluntad tiene finalmente que desvelarse como lo esencial del representar entendido como presentar-se-ante-sí y asentar-se-como-disponible-respecto-a-sí. Cuando Nietzsche piensa el ser —el *subjectum,* que está constantemente asistente en todo ente, siendo así el fundamento de todas las cosas— como subjetividad que tiene su acabamiento en lo incondicionado, cuando piensa a ésta como voluntad de poder, no hace sino sacar las últimas consecuencias del punto de partida metafísico del pensar, de acuerdo con la transformación sufrida por éste en la modernidad. Esta subjetividad se convierte en aquello que de manera consecuente para con su carácter de modernidad ella es, a saber en aquello que está constantemente asistente y subyacente como fundamento, en cuanto que se quiere como aquello que eternamente retorna y que, de este modo, se da consistencia a sí mismo en este

carácter de ser continuamente asistente. La idea del eterno retorno y la de la voluntad de poder piensan, cada una a su manera, lo mismo.

De tal manera piensan ambas lo mismo que apenas si se encuentra un punto de apoyo para diferenciarlas. En su primer curso, Heidegger designa a la doctrina de la voluntad de poder como un enunciado sobre el ser, sobre el carácter fundamental de lo ente, pero designa la idea de retorno como respuesta a la pregunta por el «sentido», por el carácter de este ser mismo (I, 26 s.). Más tarde tomará la doctrina de la voluntad de poder como respuesta a la pregunta por la constitución, por la quididad * de lo ente y por el ente *en cuanto tal,* y tomará la idea de retorno como respuesta a la pregunta por el hecho-de-ser * y por el modo de ser * de lo ente en total (I, 463 s.; II, 14 ss.). En el pensar platónico, el hecho-de-ser es algo que pertenece necesariamente a la quididad de lo ente, al constante asistir de la idea. Aristóteles y, de otra forma, la concepción judeo-cristiana de la creación permiten que la problemática del hecho-de-se se destaque con más fuerza, de modo que finalmente aparezca la quididad como lo posible y lo posibilitante, y el hecho-de-ser como lo efectivo y lo que ejerce efectos. Cuando Nietzsche piensa la voluntad de poder, la quididad del ente, como lo posibilitante, como la condición para que lo ente en total sea a la manera del eterno retorno, esa voluntad de poder es entonces, «en esa capacidad de condicionar, al mismo tiempo el hecho *[dass]* propio y único del ser vivo; y ello significa aquí: de lo ente en total» (N II, 16 s.). De este modo, Nietzsche puede hablar de la voluntad de poder como de un *factum* último. La diferencia entre quididad y hecho-de-ser, que en su proveniencia esencial queda impensada, desaparece en la inversión de la metafísica intentada por Nietzsche.

Al pensar de esta manera la mismidad de la voluntad de poder y del retorno, Nietzsche está precipitando a la metafísica en la irrelevancia de su no-esencia, poniendo de relieve de la manera más crasa el hecho de que la voluntad y su querer disponer imperan ya de siempre —al menos ocultamente— allí donde el ser es tomado a la manera de asistir constante como algo que se entiende de suyo, sin seguir pensando ulteriormente sobre la manera en que este asistir asiste. En cuanto que Nietzsche piensa la constancia del asistir —la

---

* Resp.: *Was-Sein, Daß-Sein, Wie*: el «ser-qué», el «ser-que» y el «cómo». *(N. del T.)*

esencia del ser, pensado metafísicamente— a partir de la voluntad de poder en el eterno retorno de lo igual sólo se quiere a sí misma, piensa esa esencia del ser «en el irremediable acabamiento de su repliegue en sí misma» (II, 11). La asistencia en el asistir constante del ser ya no puede seguir siendo problema alguno allí donde la voluntad, al querer el eterno retorno, logra para sí esta asistencia. Si la asistencia no puede seguir siendo problema, entonces toda pista conducente a la pregunta por *Ser y tiempo,* y con ello a la pregunta por la verdad del ser, queda excluida. Nietzsche no piensa la verdad como verdad del ser, sino como aquella verdad que el ser (la voluntad de poder aunada con el eterno retorno) le trae a lo ente. Nietzsche piensa así la verdad, de forma consecuente y adecuada a la metafísica y a la época moderna, como la justicia en la que la voluntad de poder se ordena a sí misma sus apreciaciones de valor. También piensa el nihilismo, la historia acontecida de la verdad, sólo a partir de la irrelevante no-esencia de la verdad; es decir, a partir de la valoración y transvaloración y, con ello, a partir de la ecuación: ser es valor. El ultrahombre, cumplimentador de ese acontecer histórico, no es en verdad sino el último hombre de la metafísica: el *animal rationale* que torna a poner de relieve su *animalitas* y *brutalitas.*

Y, sin embargo, ¿no es el propio Nietzsche el que entiende su pensar como inversión del platonismo, es decir, del pensar metafísico? Es verdad que, en la trasvaloración de los valores, el pensar de Nietzsche se enfrenta al platonismo en lo que respecta al desprecio de éste para con lo que deviene, para con lo sensible, en beneficio de algo que escapa a lo sensible. No obstante, no es sino desde el interior del platonismo desde donde Nietzsche piensa contra él, llevando al extremo el error del platonismo (el cual considera algo evidente de suyo el hecho de que el ser, en cuanto asistencia constante, esté disponible para el pensar) sin darse cuenta de aquello que en el pensar platónico hay de originario. La inversión nietzscheana del platonismo no consigue otra cosa que llevar a éste a un «endurecimiento y una irrelevancia ciegos»: lo único que aún queda aquí es una superficie de voluntad de poder, que se da a sí misma poder y consistencia (II, 22 s.). Nietzsche quiere salvar del muerto «ser» al «devenir» y, con ello, a la «vida»; pero de esta forma, al pretender fundamentar la prepotencia de ese devenir no hace sino someterlo enteramente al ser, entendido como constante asistir que, de ese modo, reposa en sí mismo (II, 18 s.). La opinión de que

Nietzsche retoma en su pensar «ser» y «devenir» tal como éstos habrían sido pensados por Parménides y Heráclito en el pensar inicial occidental conduce enteramente a errar; es verdad que Nietzsche piensa el ser y el devenir, pero lo hace dentro del planteamiento de la metafísica; la predilección nietzscheana por la época trágica de los griegos es predilección por las supuestas «personalidades» de esa época, y no en pro de la causa *[Sache]* de ese tiempo (I, 464 ss.; II, 12; Hw 296 ss.; tr. 266 s.). En su inversión del platonismo lleva Nietzsche a éste a su conclusión, es decir, lleva a conclusión a la metafísica, recluida en su irrelevante no-esencia y, de ese modo, excluida de todo auténtico inicio.

Al llevar al extremo el platonismo, invirtiéndolo, Nietzsche agota las últimas posibilidades del pensar platónico-metafísico. De este modo, es el último metafísico, el último pensador que puede llevar a cabo un proyecto originariamente metafísico y que, en la llamada «resurrección» de la metafísica, no se limita a utilizar componentes de ese pensar para amañar una cosmovisión (N II, 201). Pero como último de los metafísicos, Nietzsche es el último pensador que piensa de antemano el rasgo fundamental de la época actual y venidera. «Aun cuando su nombre deje de ser conocido, dominará empero aquello que su pensar se vio precisado a pensar» (I, 479). La época de Nietzsche, la consumación de la modernidad, es la época del extremo olvido del ser o de su verdad, y de la decisión de interpelar al ente en total: la época de la «consumación de la falta de sentido». Lo ente aparece como lo factible, mientras que lo factible, entendido en un sentido más estricto, es asignado al mundo de las vivencias. «Carácter factual» y «vivencia» se confirman mutuamente; es en ellos donde aparece la voluntad que, como voluntad de poder, no quiere otra cosa que a ella misma (N II, 20 ss.; cf. *Beiträge*). Puede ser que el entusiasmo por la voluntad desfigure todavía el hecho de que esta voluntad de poder no es sino desnuda voluntad de voluntad; es posible que Ernst Jünger haya interpretado esa voluntad de voluntad de manera más convincente que el propio Nietzsche, al entenderla, en base a la óptica metafísica nietzscheana, como «movilización total», tal como acontece en el «trabajador» (VA 81; Hw 258; tr. 231; N II, 21; *Sobre la cuestión del ser*). Pero en lo esencial, Nietzsche ha pensado de antemano nuestro tiempo en tal medida que no sólo ofrece a Heidegger la posibilidad de entender éste a partir de Nietzsche sino también, a la inversa, de entender las palabras

fundamentales de Nietzsche a partir de las consignas, entonces vigentes, de «movilización total», «guerra total» e indistinción entre guerra y paz. En la guerra de propaganda puede encontrar Heidegger, por ejemplo, la acreditación de que la verdad es hoy realmente como la entendió Nietzsche: la «justicia» de la voluntad de poder que se ordena a sí misma sus verdades como ilusiones necesarias (N I, 538, 627; II, 198; WhD, 31 s.; tr. 83). Más aún, Heidegger cree que es lícito conjeturar que el «ultrahombre» existe aquí o allá, aun cuando sea públicamente invisible: este ultrahombre no es el hombre engrandecido por encima de lo normal, sino que es aquel hombre que quiere que lo existente sea «eterno» y permanente en sí, renunciando a la «mascarada» del atavío moral de los sentimientos y a la diferencia entre el bien y el mal (WhD 26; tr. 61 s.; N II, 332).

Nietzsche es el pensador que, por ser el último de los metafísicos, piensa de antemano los rasgos fundamentales de nuestra época. Pero lo que le interesa a Heidegger no es tanto quién sea Nietzsche, sino sobre todo «en qué se *convertirá*» (I, 473). Si Nietzsche lleva a la metafísica al extremo de su no-esencia, ¿no puede entonces convertirse su pensar en opción decisiva respecto al problema de si, en general, no es posible continuar pensando según el planteamiento de la metafísica? A todo pensador metafísico se le plantea esa opción decisiva respecto al ser, entendido como verdad de lo ente. Ahora bien, Nietzsche podría emplazarnos ante la decisión, única en su género, de saber si nosotros, tal como lo hace la metafísica, deberemos seguir planteándonos solamente la pregunta por el ser *del ente,* o si deberemos tomar esa pregunta como simple pregunta conductora, desplegándola en la «pregunta fundamental» por el ser mismo y su verdad (N I, 26, 80, 454 ss.; II, 260). Sin pretenderlo, o incluso sin saberlo siquiera, a Nietzsche se le plantea la opción suprema, consistente en decidir «entre la prepotencia de lo ente y la dominación del ser» (I, 476). Dejar que la posición metafísica fundamental de Nietzsche se manifieste no es sino el «objetivo inmediato» de la meditación sobre Nietzsche; el objetivo más lejano, al que está subordinado el inmediato, estriba en la pregunta de qué sea en general una posición metafísica fundamental, de qué sea la metafísica y de qué sea aquello a partir de lo cual encuentra ésta su esencia (II; 261 s.). El objetivo más lejano es la elaboración de la «pregunta fundamental» por la verdad del ser mismo.

En sus trabajos sobre Nietzsche no da Heidegger sino unas pocas indicaciones sobre esta pregunta por la verdad del ser mismo, quedando así encubierto en ellos el punto de partida de su controversia con Nietzsche. Sin embargo, a Heidegger no le interesa considerar la metafísica nietzscheana como algo cerrado en sí mismo, sino que ésta debe manifestarse más bien como el final de la metafísica y, con ello, como la necesidad que obliga a plantear de nuevo la cuestión conductora de la metafísica, la cuestión del ser. Pero Heidegger se limita a hacer alusión a las preguntas en las que se despliega la sola pregunta por la verdad del ser: la pregunta por la copertenencia, por la identidad del ser y de hombre; pregunta por la diferencia entre ser y ente, la pregunta por el fundamento en que se funda esta diferenciación; la pregunta por la significación múltiple del ser (II, 203 ss.; 240 ss.; 246 ss.). El propio Nietzsche no tiene relación con estas preguntas. En cuanto que piensa nuestra época, Nietzsche es para Heidegger el pensador más cercano; pero, en lo referente a la pregunta por la verdad del ser, es sin embargo el más lejano, es decir, el pensador que desfigura radicalmente esa pregunta. Basta una breve comparación entre las cuestiones planteadas por Nietzsche y las planteadas por Heidegger. Si Nietzsche piensa la voluntad de poder como último *factum*, Heidegger pregunta por la verdad de la voluntad de poder y de toda determinación del ser; de lo que se trata es de si lo ente en total sea siempre en el fondo voluntad de poder o de si ello se limite a mostrarse a la luz de esa voluntad sólo en una determinada época, al final de la modernidad. Si Nietzsche piensa la voluntad de poder como eterno retorno de lo igual, Heidegger pregunta por el horizonte temporal en el que son pensadas determinaciones tales como «asistencia continua» y «eterno retorno». Mientras que Nietzsche pregunta por la verdad del arte a fin de percibir la voluntad de poder como ser del ente, Heidegger pregunta en cambio por el origen de la obra de arte para llegar, por medio de la determinación metafísica de la verdad como apertura del ente, a la pregunta por aquella sola verdad desde la cual pueda en cada caso mostrarse una apertura de lo ente, etc.

Al ser el pensador más próximo y a la vez el más lejano, Nietzsche queda emplazado ante la cuestión decisiva: el que la modernidad haya llegado a su consumación, ¿es algo que se entiende de suyo o, por el contrario, en cuanto consumación de la metafísica y por ende en cuanto período final es la necesidad [*Not*] de torsión de

la metafísica? La modernidad, bien como consolidada en sí misma y así duradera, bien como enfrentada a una súbita catástrofe, ¿es algo carente de problema, algo de lo que no merece la pena seguir haciéndose problema, o es más bien la contraposición antagónica de un inicio diferente y que gana su carácter inicial a partir de la insistencia en la verdad del ser? (I, 470, 480; II, 27 ss.). Es al realizar la *travesía* del pensar nietzscheano donde el «problema» de la metafísica se convierte en aquella historia acontecida que espera aún una decisión sobre ella.

Metafísica en cuanto historia acontecida del ser

Cuando el pensar de Nietzsche se convierte en opción decisiva de la metafísica, ésta se torna entonces en esa historia acontecida que, ya en sus comienzos, en el pensar de Platón, olvida el fundamento en que se levanta —la verdad del ser mismo— y que, por ello, se ve forzada a tender, inexorablemente, a su consumación y finalización en la metafísica de la voluntad de poder. Cuando la metafísica es experienciada de tal modo, deja entonces de ser en general la historia acontecida de la verdad para convertirse en aquel acontecer en el que el pensar piensa el ser como verdad del ente pero dejando impensada, de acuerdo con el entero punto de partida adoptado, la verdad del ser mismo.

La metafísica piensa al ente en su ser. Interroga al ente, considerado en sus ámbitos diversos, sobre la base del ser de aquél. Piensa lo ente en general de acuerdo con los rasgos fundamentales de su ser, diferenciando, por ejemplo, entre quididad y hecho de ser. En la doctrina de los trascendentales, expone el ser según los diversos aspectos que se ofrecen como ser: por ejemplo, ser-verdad. Emplaza al hombre en la historia acontecida, la cual tiene al ser por verdad del ente. Piensa lo ente en total según su ser, piensa ese ser como ἰδέα a la manera platónica o, a la manera de la modernidad, como el carácter de representacionalidad de los objetos y, finalmente, como voluntad de poder. La metafísica es, así, doctrina del ser del ente, ontología. Como rasgo fundamental del ser acepta la ontología, viéndolo como algo que se entiende de suyo, la asistencia constante. En el seno del ser constantemente asistente y también, por ello, disponible, lo ente puede ser fundado. Pero para poder ser constan-

temente asistente, incluso el ser mismo está necesitado de fundación. La metafísica busca entonces aquel ente que colme de manera especial la exigencia de asistir constantemente, encontrándolo en lo divino asentado en sí mismo, en el θειόν. Consecuentemente, la metafísica no es sólo fundación de lo ente en el ser, ontología, sino también fundación del ser en un ente supremo, el θειόν; es decir: teología. Porque funda en general, ella es -logía. Es así onto-teología (N II, 344 ss.; ID 35 ss.). Pero una vez que la voluntad de poder ha pugnado por ganarse a sí misma como ser del ente, no se deja ya fundar por otro ente, sino que es ella misma la que se procura el fundamento, en cuanto que ella se quiere como retornando eternamente, o sea, como lo constante de lo asistente y lo ausente, como aquello que se asienta en sí mismo. La voluntad de poder se funda en sí misma, disponiendo de este modo de sí como del fundamento último de todo cuanto es. El que Nietzsche siga dando aún a la voluntad de poder, que se quiere como eterna, el nombre de un dios, el nombre de Dionisos, es algo que responde meramente al rasgo fundamental ontoteológico del pensar metafísico.

La metafísica funda el ente en el ser y en un ente supremo; lo ente viene determinado en su ser, pero el ser no es interpelado propiamente en su verdad, sino pensado a partir del ente más ente, el cual viene determinado por su parte según la verdad del ser, en la cual no se para ya mientes. Ser y ente no están mantenidos uno fuera del otro de tal modo que el ser, en su verdad, pudiera convertirse en problema. Según su verdad, el ser es tomado, como si ello se entendiera de suyo, como constante asistir. El proyecto del ser en la constancia del asistir —proyecto que queda sin problematizar— es el «trasfondo» del que surgen las diversas posiciones metafísicas fundamentales, sin que este proyecto resulte propiamente interpelado, sino «remitiéndose a él sin darse cuenta, como si dijéramos, de su existencia» (N II, 8). Como la metafísica no admite que el proyecto de comprensión del ser como constante asistencia se convierta en problema, tampoco puede pensar una diferenciación ontológica como la existencia entre hecho-de-ser y equidad según su proveniencia esencial y, con ello, según sus límites. Heidegger intenta mostrar que la diferencia entre hecho-de-ser y equididad se produce cuando el ser es constante asistir y se pone así de relieve en el carácter de cada caso del asistir: en el hecho-de-ser, y en el darse a ver, siempre igual, de aquello que asiste: en la quididad (II, 399 ss.). Pero si la

proposición: «ser quiere decir constante asistir» se convierte en algo cuestionable, habrá entonces que preguntarse también con qué amplitud quepa aplicar dentro de la esfera de lo ente la diferenciación entre hecho-de-ser y quididad. El punto de partida del pensar heideggeriano está en su concepción de que el alcance de esta diferenciación tiene sus límites, de que ésta no es aplicable, por ejemplo, a la existencia fáctica, al hombre históricamente acontecido.

En la doctrina de los trascendentales, y según la presuposición fundamental de la metafísica, ésta tiene que pensar el ser-verdad como convertible con un ser que asiste constantemente; como apertura de un asistir constante y, con ello, de lo disponible. La historia acontecida de la verdad queda inmovilizada al haber conseguido ganar una «intelección fundamental» y una «doctrina fundamental». El hombre alcanza comprensión de sí mismo desde el momento en que elige aferrarse a esa intelección fundamental de carácter último. La verdad se pone así a disposición del hombre o, si no lo hace así, se pone al menos a disposición de un dios pensado de manera bien determinada. En la *República* de Platón se dice que, para las cosas, el dios no ha creado en cada caso sino solamente *una* idea, que no ha creado sino el constante ser *único*, porque no quería ser creador de cosas sueltas y dadas de vez en vez, sino de un ente de verdad, e.d.: constantemente asistente en su ser (N I, 213 s.). La cuestión es si a nosotros nos es lícito pensar así con respecto a Dios.

El pensar metafísico cree que puede volver a reconducir todo ente a su emplazamiento sobre un fundamento último. Pero si el hombre piensa de este modo se pone entonces fuera de su propia esencia, a la que le pertenece el advenir histórico, que no está a nuestra disposición; de este modo, la naturaleza inagotable, que brota de su propio seno y regresa de nuevo a su plenitud, se convierte entonces en objeto del representar y en mera provisión constante, en existencias en plaza *[bestellenden Bestand]* *; el hombre se convierte entonces, tal como manifiesta Nietzsche, en «asesino de

* Ahora ya están dadas las tres determinaciones supremas de la coseidad de las cosas en la metafísica: lo «proyacente» *(Vorliegendes)* en Grecia, el «objeto» *(Gegenstand)* en la metafísica clásica alemana, y lo «consistente» *(Bestand)*, cuya consistencia le viene dada por la plaza que ocupa: son las «existencias en plaza», que salen ya dispuestas de fábrica y están asentadas en los almacenes. Esta determinación corresponde al acabamiento de la metafísica; en correspondencia, su fundamentación no está ya en su *hypokeimenon* ni en el *Subjekt*: el fondo se aplana y el centro se desplaza en una red, en una estructura: la «estructura de emplazamiento» *(Gestell)*. *(N. del T.)*

Dios»: lo divino queda despojado de su divinidad cuando es emplazado ante el hombre y puesto en relación con él como constantemente asistente y, de este modo, como disponible. La metafísica desplaza-y-desquicia al ente y su ser, en la medida en que piensa a éstos. Su grandeza reside en su intento de pensar el ente en su ser y de abrir el pensar ontológico sobre un algo divino que se alza sobre sí mismo. Su equivocación está en que no hace cuestión del ser según su verdad, sino que toma más bien al ser, y de una manera en la que no vuelve ya a parar mientes, como constante asistir, con lo que el ser recibe carácter de disponible; el pensamiento fundante se convierte en libre disponer de los fundamentos o razones [*Gründe*] y del fundamento último.

Este hecho de poder elegir lo ente, disponiendo de ello, se ha convertido hoy en «lucha por el dominio de la tierra». Lucha por el dominio de la tierra quiere decir: lucha por tener a disposición la tierra como conjunto de entes disponibles, y por descubrir el tipo de humanidad que tenga el poder de tomar sobre sí esa disposición. Hace ochenta años que Nietzsche escribió la frase: «Se aproxima el tiempo en que el dominio de la tierra será disputado; y la disputa tendrá lugar en nombre de *doctrinas filosóficas fundamentales*» (N II, 260 ss.; 333). De hecho, el tiempo de la lucha ha llegado, pero, ¿se combate en nombre de doctrinas filosóficas fundamentales? En parte, se combate explícitamente en nombre de doctrinas filosóficas fundamentales; mas es posible que, en nombre de éstas, se luche con mayor ardor allí donde, aunque no se hable ya de filosofía y menos aún de metafísica, la tendencia metafísica a emplazar y asegurar un fundamento último de lo ente es llevada a su extremo, y donde, sin meditación alguna sobre el carácter de aquello que viene a darse, es puesto un ser constantemente asistente, un principio supremo como meta por encima del acontecer histórico, enseñoreándose de este acontecer a partir de tal meta.

Quienes llevan a cabo esta lucha tienen que hacer la experiencia de que esas metas, ideo-lógicamente asentadas como algo de carácter permanente, pronto se hacen vanas y sucumben por falta de credibilidad. La experiencia de esa conversión es algo en nada, o sea, el darse de bruces con el nihilismo, lleva luego a clamar una y otra vez por el establecimiento de otra meta a la que prestar nuevamente «adhesión» cobrando nuevos ánimos para aceptar el «ser». Heidegger piensa empero que quizá el nihilismo ofrezca aún otra oportuni-

dad. Es posible que una experiencia esencial del nihilismo nos fuerce a pensar la nada no sólo como antítesis de la elevación de un determinado ente, ni tampoco sólo como conversión en nada de esta o aquella meta, sino como algo perteneciente al ser mismo. De ese modo, la nada sería experienciada como el «velo del ser», según la expresión de Heidegger (N II, 353 s.), como aquel velo que nos muestra en cada caso el ser en el hecho de privarnos de él, y que imposibilita por tanto la ávida elección de un ser constantemente asistente y disponible como fundamento de todo ente. Si la nada, propia del hombre en virtud del carácter de éste de «estar a la muerte», fuera pensada como perteneciente al ser, entonces se mostraría el ser mismo en su verdad como la historia, acontecida en cada caso y que no está a nuestra disposición. Sería a partir de esa historia acontecida como habría entonces que pensar en qué medida se determina-y-destina el ser, en cada caso, a ser verdad sobre lo ente y en qué medida, como ser del ente (como «valor», según Nietzsche), podría imponerse poderosamente o convertirse en nada. En la medida en que fuera pensado a partir de la historia de la verdad del ser y por tanto «según la historia acontecida del ser», el problema del nihilismo vendría a situarse en una dimensión enteramente nueva.

Nietzsche experiencia el nihilismo, al que intenta superar, como lógica del acontecer histórico occidental. En esa experiencia, Nietzsche piensa lo ente en cuanto ente y, por ende, en su ser. Piensa el ser como valor, hace la experiencia de la desvaloración del valor supremo y exige la transvaloración. Nietzsche continúa experienciando la nada, a partir de la cual se determina la experiencia del nihilismo, solamente como nada del ser, como nada de la entidad de lo ente. No experiencia la nada propia, la nada como perteneciente al ser mismo y su verdad. La experiencia nietzscheana del nihilismo y la superación que Nietzsche hace de éste atañen solamente al nihilismo impropio; por su parte, siguen estancados en el nihilismo de propio. Este nihilismo es esa historia acontecida en la que nada hay del ser mismo, de la verdad del ser. Nietzsche comparte este nihilismo de propio con la metafísica en general. La entera metafísica es nihilismo, puesto que no piensa la verdad del ser: la metafísica de Platón no es menos nihilista que la de Nietzsche, sólo que en la de aquél queda oculta la esencia del nihilismo, la cual hace su parición en Nietzsche (N II, 343).

En la metafísica, lo ente emerge *en cuanto* ente, se abre a su ser,

aun cuando falte la verdad del ser mismo. El ser se esencia como desocultamiento de lo ente y, sin embargo, el desocultamiento de ese desocultamiento, la «esencia» del ser mismo (la manera en que éste se esencia), no llega al pensar. El ser mismo permanece fuera de juego. El ser retira su verdad al pensar: se retira como ser mismo al quedar a la vista como ser de lo ente, y sólo así (N II, 353 ss.). La metafísica tiene su lugar y su morada permanente en la verdad del ser, en virtud de que esa verdad permanece fuera de juego en la metafísica y es olvidada en beneficio del ser, entendido como mera verdad de lo ente; más aún, en virtud de que ese permanecer fuera de juego es también omitido y de que el olvido mismo se hunde en el olvido. La metafísica no experiencia lo más propio de su esencia: no experiencia el permanecer fuera de juego de la verdad del ser como su morada permanente y su lugar en la historia acontecida de la verdad. En la medida en que Nietzsche intenta superar la metafísica como nihilismo sin experienciar empero lo más propio de la metafísica y del nihilismo, precipita finalmente al pensar en lo impropio de la metafísica: como en la inversión de la metafísica han sido agotadas las últimas posibilidades, la metafísica viene a acabar en su no-esencia en el nihilismo de propio, entendido como acto de olvidar la verdad del ser mismo.

Este acabamiento de la metafísica en el nihilismo como no-esencia suya puede impulsar a que la irrelevante no-esencia de la metafísica haga la experiencia de que ella misma es no-esencia, negación-de-la-esencia, permanencia fuera de la verdad del ser mismo. El permanecer fuera, el ocultar, la «nada», vienen a ser pensados como pertenecientes a la verdad del ser; la verdad del ser viene a ser experienciada como una historia acontecida en la que esta verdad vuelve una y otra vez a ocultarse y custodiarse. El esenciar de la metafísica (pensándolo verbalmente) viene a ser experienciado como la historia acontecida de ese ocultar y custodiar pero, con ello, como «historia acontecida del misterio de la promesa del ser mismo» (N II, 370). El nihilismo es el estado de necesidad que obliga a tomar la decisión de si esa promesa vaya a ser escuchada en cuanto promesa. El estado de necesidad que obliga a tomar esta decisión no es solamente un estado humano de necesidad, sino el estado de necesidad del ser mismo, al cual le hace falta el hombre para poder encontrar su verdad. Pero, de este modo, este estado de necesidad es el «peligro» de no llegar a ser para el hombre el estado de necesidad

que él es, y de que el hombre se instale más bien en un estado carente en apariencia de necesidad, olvidando al ser mismo en beneficio del dominio sobre lo ente (II, 391).

Sólo cuando, en este peligro, la «esencia» de la metafísica —la historia acontecida del permanecer fuera de la verdad del ser mismo— se experiencia de propio, sin omitirla ya, logra llegar el pensar a lo libre de la verdad del ser (II, 397). A ello se debe que un pensar «acontecido según la historia del ser» tome sobre sí la tarea de volver a emplazar a la metafísica en su esencia, su lugar y límites, pensándola de propio como «historia acontecida del ser». La metafísica tiene su lugar en la historia acontecida del ser en virtud de que ella toma al ser como algo que se entiende de suyo en el sentido de asistir constante, pero no experiencia la verdad del ser mismo, que es lo primero a partir de lo cual hay que pensar el ser como asistir. Dado que la metafísica sigue omitiendo el hecho de su permanencia fuera de la verdad del ser, a ello se debe que sólo como lo que está olvidado pueda acarrear consigo su lugar y morada permanente en la historia acontecida del ser. Tampoco los pensadores metafísicos, singularmente tomados, meditan sobre el hecho de que, cuando determinan al ser, constantemente asisten, como idea o como representacionalidad de objetos o como voluntad de poder, el lugar que ocupan se halla en la localidad de la metafísica. Solamente un pensar que, a partir de la experiencia de la verdad del ser mismo, experiencie la metafísica como una determinada historia acontecida del ser podrá localizar el lugar de la metafísica y los lugares de los pensadores metafísicos, singularmente tomados.

A este pensar que «acontece según la historia del ser» no le es lícito limitarse a dar cumplimiento posterior a aquello que fue pensado en la metafísica. Tiene más bien que intentar penetrar en lo impensado del pensar metafísico, sin limitarse a tomar los diversos emplazamientos metafísicos fundamentales como un preguntar, diverso en cada caso, de la pregunta conductora metafísica, sino volviendo a emplazar en la historia acontecida de la verdad esos proyectos metafísicos mediante un preguntar de la pregunta fundamental. La pregunta conductora: la pregunta por el ser como la verdad del ente, y la pregunta fundamental: la pregunta por la verdad del ser mismo, tienen que ser claramente diferenciadas. A la pregunta por el ser del ente responde Nietzsche, por ejemplo, que el ser es vida y que vida es voluntad de poder. Su contestación a la

pregunta conductora del pensar occidental entrega la voluntad de poder como la verdad sobre lo ente.

Pero Nietzsche no despliega la pregunta conductora en dirección a la pregunta fundamental, en la cual se pregunta por lo que ese ser mismo sea en verdad. ¿Se distingue ese ser por su carácter de asistencia constante, de modo que esté puesto en obra sólo como impotencia del poder? ¿O bien no se distingue en modo alguno este ser por una constante asistencia, sino que pertenece más bien a la experiencia de lo ente a la luz de la voluntad de poder, entendida como ser de lo ente en su acontecer histórico enteramente determinado y delimitado? Como todo pensador metafísico, también Nietzsche entrega su verdad como algo convertible con un ser constantemente asistente y, con ello, como la última y en el fondo única verdad. Si bien la doctrina de la voluntad de poder es para él un «ensayo» con respecto a la verdad, la voluntad de poder no es asentada empero en ese ensayo como la interpretación, consecuentemente moderna, del ser del ente, esto es: puesta en su lugar en el acontecer histórico, sino que es asentada como intelección de un último *factum*. Nietzsche ve naturalmente que la voluntad de poder no siempre ha sido conocida y reconocida como el último *factum*, pero interpreta el comportamiento del hombre platónico y cristiano, que pone a un dios por encima de sí, como una impotencia del poder que, en el fondo, no viene a ser otra cosa que embozada voluntad de poder. La intelección metafísica del ser constante, entendido como la verdad de lo ente, pretende ser en cada caso asentada aportación de un fundamento último, de un fundamento que todo lo funde; pretende ser intelección-fundamental y doctrina-fundamental. El pensar que parte de la base de una intelección-fundamental es incapaz de ver el camino, ese camino entendido como aquél que «es» la verdad del ser mismo (N II, 335).

La meditación sobre la metafísica, meditación acontecida según la historia del ser, no quiere «refutar» a los pensadores metafísicos, pues, en esa meditación, el preguntar por lo que lo ente en su ser sea propiamente queda provisionalmente desconectado en favor de la pregunta de si el modo metafísico, existente hasta hoy, de preguntar por el ser del ente no habrá olvidado el fundamento sobre el que se asienta: la verdad del ser mismo. El pensar acontecido según la historia del ser vuelve a tomar a la metafísica en su esencia oculta, en la historia acontecida de la verdad del ser mismo, siendo así «recuer-

do interiorizante * en la metafísica» (N II, 481 ss.); pero, en cuanto recuerdo interiorizante, es una «torsión» de la esencia de la metafísica, enderezada a la verdad del ser mismo.

* Orig.: *Erinnerung*. Normalmente «recuerdo», es especialmente en Hegel (final de la *Fenomenología* y comienzo de la *Lógica de la esencia*) y en Hölderlin donde se pone en relieve el carácter de «ir hacia el interior» *(—inner—)* a partir de la «exteriorización» *(Entäußerung)*, y en el seno mismo de ésta. Heidegger traslada estas posiciones a la historia de la metafísica (en vez de *Entäußerung* habla de que la metafísica ha ido *ins Äußerte*: «a lo más extremo»). De la misma manera, el hegeliano *Werden-zu-sich* («devenir hacia sí») o *Zurückschlingen* («volver a anudarse») recuerdan la «torsión» *(Verwindung)*. Sólo que en el Heidegger maduro no hay ya círculo, y menos círculo de *reflexión*, subjetivo. Luego de la experiencia de Nietzsche, el «paso-atrás» no busca *el* inicio (pues tal inicio es el retorno de lo igual), sino la apertura a *otro* inicio. Por eso evitará Heidegger después el uso de *Erinnerung*, cargado de recuerdos metafísicos, empleando en cambio *Gedächtnis* («memoria»): de *danken* («dar gracias»), aludiendo a la *Mnemosyne* griega (y hölderliniana). *(N. del T.)*

VII

TORSION DE LA METAFISICA

Al intentar pensar la verdad del ser mismo mediante un regreso al fundamento de la metafísica experiencia Heidegger a ésta como una historia acontecida cuyo fundamento permanece oculto, desquiciado-y-desplazado. El regreso al fundamento de la metafísica se convierte así en la necesidad de su torsión. Torsión de la metafísica quiere decir: que el pensar aparte de sí ese planteamiento metafísico en el que el ser es tomado —como algo entendido de suyo— según el modo del asistir constante, sin preguntar por la verdad del ser. Para poder torcer el planteamiento metafísico, el pensar tiene que volverse hacia lo impensado de aquello que la metafísica ha pensado: el carácter temporal de la asistencia y, con ello, la temporaciosidad del sentido, o verdad del ser. Mediante esa vuelta, el pensar da con la «esencia» de la metafísica, esencia que hay que pensar «verbalmente» como la historia acontecida del permanecer fuera del ser y del olvido de la verdad del ser. Este permanecer y este olvido tienen que ser experienciados en su sentido positivo como pertenecientes a la verdad del ser, que es des-ocultamiento, coesenciar del desocultar y ocultar. En cuanto que vuelta en dirección a la «esencia» de la metafísica, la torsión de ésta es, con ello, un retorcer o un darle vueltas, mediante lo impensado (lo que permanece oculto), a aquello que la metafísica ha pensado (el desocultamiento, tal como le ha sido concedido-en-verdad a la metafísica); es un volver a emplazar el ser como verdad sobre lo ente en la historia acontecida de la verdad del

ser mismo. Así, en la torsión de la metafísica, «la verdad permanente de la aparentemente rechazada metafísica retorna por vez primera y de propio como la *esencia,* ahora apropiada, de ésta» (*Sobre la cuestión del ser,* 35; tr. 61). Torsión de la metafísica es torsión hacia lo inicial, hacia aquello que soporta el pensar de la metafísica pero sin venir a lenguaje* en ella (N II, 481).

La transición al pensar del ser mismo o a la verdad del ser —del eseyer**, como escribió Heidegger por un tiempo, a fin de diferenciar al ser mismo del ser como mera verdad de lo ente— acontece en el camino de una meditación sobre lo impensado de la metafísica. «El pensar de transición da cuenta del proyecto fundante de la verdad del eseyer como meditación *acontecida históricamente*», se dice en los *Aportes a la filosofía.* Este trabajo lleva el escueto título de *Beiträge* porque, en cuanto intento de experienciar la verdad del ser, es una «transición»; no un camino fuera de la metafísica, sino el regreso a su fundamento y, con ello, la torsión de la metafísica hacia aquello inicial que en la metafísica vino a ser olvidado, desplazado-y-desquiciado, y que ahora debe ser restituido en «otro inicio»: en la transición a la fundación de la verdad del ser mismo. «Aquello que llega a ser dicho es preguntado y pensado en la mutua 'alusión' del inicio y del otro inicio, o sea, a partir de el 'sonar' del eseyer en la

* *Nicht zur Sprache kommt.* Según se va cimentando en el Heidegger maduro la idea de que el lenguaje es la «casa del ser», aquello en donde se alberga y pone en seguro al ser, con el riesgo empero de que este «albergar» *(bergen)* que permite el desocultamiento *(Unverborgenheit)* haga olvidar la «persistencia en ocultarse» *(sich verbergen),* se irá imponiendo el giro: *zur Sprache kommen oder bringen.* La vers. lit. que en estos casos utilizo: «venir o traer a lenguaje», fuerza seguramente los usos de nuestra lengua; ello me parece preferible a utilizar giros más habituales, pero también más lastrados metafísicamente, como «dar la palabra» o simplemente «hablar en». Lo importante es que «venir a lenguaje» es entrar en una *textura,* en un ensamblaje que espacia y avía (de ahí el símil de la «casa»). *(N. del T.)*

** Orig.: *Seyn.* Heidegger recurre a la antigua usanza de escribir «ser» (quizá un tanto ingenuamente, pues la gran metafísica alemana, de Kant a Schelling, escribe justamente *Seyn.* Después llegará a tachar en aspa la palabra, aludiendo seguramente a la «cuadratura» *(Geviert)* en que el ser viene a comparecencia). En todo caso, este modo de escribir le resulta al lector alemán extraño y arcaico. Yo he pretendido reflejar esa extrañeza —conservando incluso la «y» de *Seyn*— mediante un viejo vocablo castellano ya en desuso, pero recogido aún en María Moliner (I, 192: «eseyer (ant.). Ser.»), y que tiene la ventaja de conservar aún la «e» de *esse, essentia* (en M. Moliner está ubicado dentro de la familia de «esencia»). Así, la «esencia», el esenciar del ser sería el *eseyer.* El vocablo nos resulta tan extraño como aquello que Heideger nos invita a pensar. Si Heidegger escribiera en lengua romance habría utilizado quizá *esse,* con lo que algún neotomista habría saltado de alegría. Para evitar tales saltos (demasiado fáciles, aquí) he desechado otro posible candidato: «esser». *(N. del T.)*

penuria [*Not*] del abandono del ser y en favor del "salto" en el eseyer, enderezado a la 'fundación' de su verdad como preparación de los 'venideros', de aquellos a los que vendrá 'el último Dios'.» El inicio primero del pensar occidental, inicio que acaba desembocando en la metafísica, requiere ser fundado en su inicialidad olvidada para que llegue de este modo a aludir al otro inicio. Pero también la monadología leibniziana, el planteamiento trascendental kantiano, la pregunta schellingiana por la libertad y la fenomenología hegeliana son una «alusión» cuando son repensados en un pensar que parte del estar-ahí, entendido como el ahí, como lugar de la verdad del ser. Es precisa y justamente el pensar 'maquinador' *, que en su progreso ha llegado al más extremo olvido del ser, el que puede hacer que el olvido del ser se convierta en trance apremiante [*Not*], urgiendo a una decisión y permitiendo así que el eseyer llegue a «sonar». No cabe desde luego alcanzar la experiencia de la verdad del ser mediante un progreso continuo por el cual se pasara del pensar hasta ahora vigente a los fundamentos de este pensar, sino que ello se logra solamente de un «salto», o sea, saltando a lo abismático, a lo «sin fondo» del acontecer de esa verdad. Así pues, el problema está aquí en el modo en que quepa hablar en general de una «fundación» de la verdad del ser y en el modo en que algo vinculante y divino pueda quizá interpelar al hombre desde esta verdad. Cuando la meditación del penasr de trasición, efectuada como acontecer histórico, logre hacer la experiencia de la verdad del ser como historia en cada caso acontecida y siempre disponible, tal verdad podrá recibir entonces el apelativo de «acaecimiento propicio»**. El trabajo que

---

* Orig.: *machenschaftliche*. Se trata del pensar enderezado a «hacer factible lo que hay que hacer»: el pensar propio de la industrialización planetaria. Afortunadamente, también en castellano resuena el doble sentido de un «hacer mediante máquinas» y de un «maquinar» (también: «urdir, tramar»; una metáfora propia del mundo del telar mecánico, aunque la ambigüedad de «trama» —el tejido de nuestra vida urdido a nuestras espaldas— sea tan viejo como las Parcas y las Normas). Aunque tanto en el término alemán como en el castellano prepondera el sentido peyorativo, no hay que olvidar que se trata de un *destino*. (*N. del T.*)

** Orig.: *Ereignis*. Clave y eje del Heidegger maduro (palabra intraducible, dirá él mismo, como *Tao* o *lógos*), *Ereignis* trae a lenguaje la verdad (no dicha ni pensada) de la «identidad» (*Identität*) en que —según Heidegger— culmina la metafísica con Hegel, igual que *Austrag* («diferencia decisiva») dice la verdad de la «diferencia». En su uso normal el término significa «suceso», «evento»; y aunque el propio pensador sabe que su origen está en *eräugen* («poner ante los ojos»; de ahí su conexión con la «estación-del-instante»: *Augenblicks-Stätte*) no cabe duda de su vinculación con lo «propio» y «apropiado» (*eigen-*), que tan gran papel jugaba en *Ser y tiempo* y, en

lleva por título general *Aportes a la filosofía* tiene como epígrafe esencial el título: *Del acaecimiento propicio.*

Acaecimiento propicio quiere decir: eseyer, entendido como acontecer —siempre y en cada caso indisponible— de una verdad a la que, de por sí *, le hace falta el pensar del hombre y que, de esta manera, es «idéntica» a él y deja ver en cada caso del acontecer histórico al ente en su ser, abriendo así en un desgarrar la «diferencia» entre ser y ente: el «fundamento» que permite a la metafísica pensar el ser. Siguiendo a Heidegger en su intento por encontrar la transición a la verdad del ser, se explicitará aquí ese intento al hilo de los términos lógico-metafísicos fundamentales: identidad, diferencia y fundamento. Tomo para ello como punto de partida conferencias y cursos ulteriores pero ya publicados, aun cuando éstos den expresión a cosas pensadas con anterioridad y luego dirigidas a un público más amplio, por cuya razón son expresadas con frecuencia de forma meramente alusiva, dejando aparte el hecho de que en estos cursos y conferencias apunte Heidegger ocasionalmente precisiones que pertenecen a pasos del pensar que sólo posteriormente serán tratados, como cuando entiende por ejemplo la técnica a partir de la «estructura de emplazamiento». En una segunda sección se planteará la pregunta por el modo en que, en virtud de la torsión de la metafísica, se separa Heidegger igualmente de presupuestos metafísicos de su propio pensar, encontrando así el camino que lleva a lo inicial y propio: no el camino a respuestas últimas que den cuenta de todo, sino el camino a ese preguntar precursor bajo cuya forma acontece el pensar que parte del acaecimiento propicio: «Hay que atreverse a dar un proyecto de esenciación del eseyer como *acaecimiento propicio,* porque nosotros no conocemos lo que nuestra propia historia acontecida nos encarga» *(Beiträge).*

---

definitiva, con el *kairós* paulino, tema de meditación del joven Heidegger. Por ello, y recogiendo todos estos armónicos (también el procedente del sentido habitual), he vertido «acaecimiento propicio» (por lo demás, «evento» habría recordado en demasía a Whitehead). *(N. del T.)*

* Orig.: *für sich.* La expresión alude naturalmente a Hegel y señala lo irreconciliable del pensar heideggeriano con el del suabo. El ser no puede regresar ***absolutamente*** a sí como idea, porque para ser «para sí» —para reconocerse— le hace falta el pensar humano, a la vez que utiliza a éste para manifestarse (doble sentido de ***brauchen***). Es pues un ser abierto, un *esser debole* (Vattimo). *(N. del T.)*

*Identidad, diferencia**, fundamento*

Al tomar a un ente *como* ente lo tomamos en la *identidad* en que está consigo mismo. El principio de identidad: A es A, tiene valor de ley del pensar, y sin apelación a su exigencia no habría ciencia. «Si a la ciencia no le estuviera en cada caso garantizada de antemano la mismidad de su objeto», ella no podría ser lo que es (ID 17). Que el principio de identidad sea una ley del pensar se debe a que es una ley del ser; y así, en cuanto ley del pensar y del ser, decide del modo en que, en el ámbito de su validez, le es lícito a un ente aparecer *como* ente: o sea, aparecer como lo idéntico consigo mismo. En la medida en que lo idéntico debe aparecer como idéntico, como aquello que se unifica consigo mismo, la identidad exige siempre la unificación; de este modo, es «unidad». Identidad o unidad es algo que pertenece a todo en cuanto tal, siendo un rasgo fundamental del ser mismo.

Al cumplimentar la unificación en la cual es tomado el ente como él mismo, lo que hago es tomar al ente en cuanto ente, por ejemplo al hombre en cuanto hombre y, de este modo, estoy tomando a lo ente en su ser o en su verdad. El «en cuanto que» del giro «ente en cuanto ente» remite al ser o a la verdad de lo ente, pero exige al mismo tiempo un pensar. Si lo ente no fuera «pensado» (en un sentido muy amplio de esta palabra) como lo que él es no podría ponerse de relieve como el ente que es, no podría llegar a su ser o a su verdad. La identidad de lo ente consigo mismo remite a otra «identidad»: a la copertenencia de ser y pensar, de ser y hombre. Un ente puede aparecer en la identidad que consigo mismo tiene cuando es pensado en su ser, cuando acontece por tanto la identidad de ser y pensar. En el segundo sentido de la palabra, la identidad no es ya un rasgo fundamental del ser; es más bien el ser el que es un rasgo fundamental de esta identidad: el ser pertenece, junto con el pensar, a esa identidad (ID 19). Este otro sentido de la palabra «identidad» no es arbitrio, sino que está sugerido por la cosa misma y, por lo

** Orig.: *Differenz*. Se trata de la diferencia lógico-metafísica. Cuando haya peligro de confusión con *Unterschied* («diferencia»; lit. «corte entre...») escribiré «Diferencia». En el presente contexto no es ello necesario, de modo que, para no recargar el texto o hacer creer que *Differenz* sea algo superior a *Identität* (lo que, por el contrario, bien puede ser el caso en Heidegger respecto a *Unterschied*, frente a la *Identität* lógico-metafísica), traduzco igualmente «diferencia» (al fin, se trata del lat. *differentia*). *(N. del T.)*

demás, es bien conocido; así, por ejemplo, habla Schelling de una identidad en la duplicidad, entendiéndola como el sujeto-objeto que sólo en la autoconciencia viene a darse originariamente[25].

Al pensar lo ente como convertible con lo verdadero, la metafísica ha dado expresión a la copertenencia de ser y pensar; en cuanto que es algo en sí verdadero, lo ente tiene referencia al pensar. También Heidegger parte de la presunción de que «en conformidad con el desocultamiento del ser, la referencia del ser a la esencia humana es algo que le pertenece por entero al ser mismo». Lo que hace Heidegger es convertir *en problema* la copertenencia del ser y del pensar (o sea, del hombre) en la manera en que la metafísica la considera (WiM 13, WhD 73 s.; tr. 79 s.). Es verdad que, si se atiende al punto de partida de las argumentaciones metafísicas, el hombre es entonces, señala Heidegger, un ente entre otros entes; pero en su *esencia,* el hombre lo es solamente cuando está abierto, como estar o como pensante, al ser, o sea cuando «entiende» al ser y «corresponde» a él. En su esencia, el hombre pertenece al ser; está transferido * a él. Pero el ser no es un «ser en sí» capaz de responder de sí mismo [lit.: para sí estable], desligado de toda referencia al hombre, como si fuera lo omniabarcante al que también el hombre se limitara a estar ordenado. Por el contrario —tanto en cuanto asistencia como en cuanto ausencia y rechazo de sí— el ser nada es salvo ** referencia al estar [*Dasein*] o al pensar: a la esencia del hombre. Ser se esencia *** y perdura-verdaderamente sólo en la medida en que como apelación, vocación y exhorto le va, le importa al hombre y utiliza el escuchar de éste: un escuchar que al ser le hace

[25] Schelling: *Sämtliche Werke*. 1856 ss., III, 373. [Este concepto de identidad ha sido criticado (E. Tugendhat), pero también mantenido, aunque de forma modificada (W. Beierwaltes); cf. al respecto mi contribución: *Selbstbewusstsein und Identität,* en HEGEL-STUDIEN, 16 (1981), 189 s.]

* Orig.: *übereignet*. El verbo se usa en los casos de traspaso de una tienda (cambio de dueño) o de transferencia de una propiedad. No sería ninguna metáfora el decir aquí que al ser le «corresponde en propiedad» el hombre. *(N. del T.)*

** Orig.: *nichts als*. Vers. más «corriente»: «no es sino...». Pero estamos aquí en una controversia de principios con Hegel. En esta misma frase, la contraposición general «ser/nada» y la matización entre guiones: «asistencia/ausencia y rechazo de sí» (en Hegel, *mutatis mutandis,* «en sí/para otro o repulsión de sí») apuntan, me parece, a esta confrontación. *(N. del T.)*

*** Orig.: *west*. Ya apunté anteriormente el uso verbal de *Wesen*. Sólo que hay un problema con el neologismo castellano, vertido en forma personal: traducido como «esencia» se confundiría con el sustantivo («el ser esencial») o parecería *intransitivo* («el

falta*. Dado que el ser, en cuanto asistencia, es lo abierto de un despejamiento (es la verdad del ente), a él le hace falta el pensar del hombre como acto de estar abierto al ser y como acto de mantener lo abierto del ser. El ser se obsequia al hombre [se hace propio de él]. Es más: ser y hombre no son algo que tuvieran primero consistencia para sí y luego necesitaran ser puestos «dialécticamente» en un cierto respecto, sino que ellos son única y solamente en la transferencia, en la apropiación que va del uno al otro: son en cuanto copertenencia (ID 21 s.; *Sobre la cuestión del ser,* 27 s.; 49 s.).

En el pensar tradicional, «metafísico», el acto de copertenencia de ser y pensar es pensado de una manera determinada, sin que tal manera haya llegado a convertirse en problema. Lo ente es tomado en cuanto ente y, con ello, en su unidad consigo mismo: en su ser y en su verdad. En este caso, el ser es pensado —como algo que se entiende de suyo— en cuanto asistencia *constante* carente de negación; y la unidad (identidad), como el ser-idéntico constantemente igual consigo. El ser como asistencia constante y, con ello, como fundamento de lo ente deviene disponible para el pensar, convirtiéndose finalmente en la representacionalidad de objetos, e incluso alcanza el carácter de lo asentado como mera existencia-en-plaza [*Bestand*], el carácter de lo factible, en el sentido de una técnica universal. Al mismo tiempo el hombre, *animal rationale,* es objeto de consumo para el representar y el asentarse disponible, para el «trabajo», entendido como aquello que determina su figura. Dado que el ser cae en las manos del hombre como «factible», a éste le parece que aquello que le sale al encuentro no sigue siendo sino él mismo —como ha dicho Werner Heisenberg— (VA 34 s.). Pero la

---

ser perdura como esencia»), lo cual sería aún peor. El verbo alemán heideggeriano es, literalmente, *transitivo* (*vid. Identität und Differenz,* p. 56). Pero conjugar la patente transitividad con el reflexivo «se» es también peligroso, porque acerca su sentido al círculo del *ser* hegeliano. Advierto al lector que tenga en cuenta este problema y entienda en adelante «se esencia» como unión de un pronombre *impersonal* («se») y un verbo *transitivo.* Aquí, el ser esencia «se» (ed. esencia lo ente: «cualquier cosa»). Algo así como en: «hay», «se da» *(Es gibt). (N. del T.)*

* Orig.: *und sein Hören braucht.* Aquí el original es casi intraducible en su concisión (y, a la vez, ambigüedad). Al contrario del metafísico «usar», que es un «poner o emplazar a disposición» *(zur Verfügung stellen), brauchen* es «utilizar», pero porque ello «hace falta» (en esta última acepción lo traduzco habitualmente). He tenido pues que recoger ambos sentidos en una perífrasis. Pero, haciendo de necesidad virtud, decir que al ser «le hace falta» (en su sentido literal, activo) el escuchar humano permite mostrar que este escuchar abre una falta, una brecha en el redondo ser de la tradición. *(N. del T.)*

técnica, suscitada aquí por esta apariencia, no es algo simplemente hecho por el hombre. Mediante la historia acontecida en la que ha caído el ser se provoca a éste para que ocupe su plaza como factible, y se provoca al hombre para que emplace al ser como factible. Ser y hombre transfieren mutuamente su carácter propio en ese acaecimiento propicio que deja aparecer al «mundo» como mundo «técnico» (ID, 25 ss.; *Sobre la cuestión del ser*, 27; tr. 49). Sin embargo, el pensar técnico y, en general, el pensar metafísico no entienden la técnica y la metafísica como acaecimiento propicio, como un determinado sino de la verdad del ente. Ellos no piensan la conjunción de ser y hombre como un pertenecerse mutuo, dado que no se hacen problema de la manera en que ser y hombre transfieren mutuamente su carácter propio (PL, 65; tr. *Hum.*, 18).

Cuando la manera en que metafísica y técnica aportan la verdad al ser es interpelada «según la historia acontecida del ser», metafísica y técnica «dan» entonces «juego» de tal modo que por «alusión» nos acercan a la experiencia de aquello que es llamado «acaecimiento propicio», y se convierten en el «juego previo», en el preludio de éste (ID, 28 s.). La experiencia del acaecimiento propicio es «lo subitáneo del tornar, sin transición, a hospedarse» * en aquel pertenecer que otorga de modo históricamente acontecido, y siempre según el caso, este hecho de que hombre y ser sean el uno para el otro, y que otorga también, con ello, la constelación metafísica y técnica de ambos. Esta experiencia es el «salto» en un abismo, es decir, en lo abismal de la historia acontecida de la verdad del ser mismo (ID, 24, 32). Este salto salta fuera del hombre, en la medida en que éste sea pensado como *animal rationale* por el pensamiento que dispone sobre las razones últimas; salta fuera del ser, en la medida en que éste sea tomado —como si ello se entendiera de suyo— en el sentido de constante asistir y, por ende, en el de razón-o-fundamento disponible (ID, 24). En este salto se pregunta, no sólo por el horizonte del tiempo, que es de donde se determina la asistencia, sino que la ecuación de que ser sea constante asistir viene a ser experienciada, con sus diversas modificaciones, como acaecimiento propicio. De

* Orig.: *Einkehr. Kehren* es tornar, pero con el prefijo *Ein* significa «entrar en una casa o fonda en la que se para». Así, el prefijo y el radical invierten mutuamente su sentido («meterse en»/«estar de vuelta»). El extraño término resultante *(Einkehr)* muestra muy bien el sentido de la torna *(Kehre)* heideggeriana: regresar es (volver a) entrar en casa. *(N. del T.)*

ese modo se hace visible la posibilidad de torcer tanto la metafísica como la técnica universal en un acaecer más inicial de la verdad (ID, 29). Esta torsión encuentra su preludio (ID, 31) en el pensar occidental inicial: en la proposición de Parménides relativa a la mismidad de pensar y ser, y en el modo en que Heráclito retiene firmemente la unidad de φύσις y λόγος. En el regreso a este momento inicial, las determinaciones metafísicas del ser y del pensar deben llegar a quebrantarse (E, 88 ss.; tr. 154). Lo que esta torsión hace es recorrer en sentido inverso el camino del pensar occidental, el camino que va de Parménides a Nietzsche y a la técnica (cf. WhD).

Para un pensar que experiencia la historia acontecida del ser como estado de necesidad que obliga a una decisión, y que se integra así en la historia acontecida de la verdad del ser, la mismidad de ser y pensar es algo que se muestra como acaecimiento propicio. La verdad del ser «es», es decir: se esencia, para una experiencia hoy posible, como ese acaecimiento propicio en el que el ser de lo ente y el pensar como apertura a este ser se transfieren mutuamente, y en cada caso de un modo históricamente acontecido, sus caracteres propios. La verdad del ser es la historia acontecida de esa transferencia. Esa verdad concede-en-verdad la mismidad de ser y pensar, y con ello la verdad sobre lo ente, pero sólo de modo tal que ello resulte indisponible y acontecido históricamente, dado que la verdad «es», en cuanto des-ocultamiento, siempre y solamente en base al ocultamiento, es decir «litigio» entre salida y persistencia en lo oculto *. El pensar es algo «que hace falta» para que el ser pueda ser la verdad de lo ente; pero el ser no le está disponible al pensar como algo representable y asentable a disposición, como algo desde luego factible; pues si el ser desoculta lo ente, ello lo hace únicamente sobre la base de un ocultamiento persistente. Si el pensar guarda-en-verdad este ocultamiento como el misterio de la verdad del ente, lo más que puede hacer entonces es integrarse en la historia acontecida

---

* Orig.: *Entbergen und Verbergen*. Puesto que *bergen* es «dar albergue» (el término español es un germanismo que permite una vers. fiel, aun fonéticamente), es interesante conectar este «litigio» *(Streit)* con el *Einkehren* («tornar a hospedarse») comentado en la nota anterior. La verdad no es (no «se da») ni como mero «salir de lo oculto» (verdad óntica) ni en el místico silencio del estupor (lo «oculto que persiste en su cerrazón»), sino en el juego o litigio de ambos [*Streit* era la «lid» de los esforzados *(Strebenden)* caballeros medievales, y luego —como en el término castellano— la «causa» *(Sache)* a decidir *(austragen)* en juicio]. *(N. del T.)*

de esa verdad, pero nunca poner ésta a disposición suya. Para poder guardar-en-verdad el ocultamiento, el pensar tiene que «hacer un giro» y abandonar la esencia que hasta ahora ha tenido, consistente en el representar y poner a disposición. Al pensar no le está ya permitido asentar para sí el ser de lo ente poniéndolo a su disposición, sino que tiene que experienciar la constelación de ser y de apertura al ser a partir del acaecimiento propicio (ID, 32). Si el ser es experienciado a partir del acaecimiento propicio de su verdad, no puede ser ya tomado —como algo que se entiende de suyo— en el sentido de *constante* asistir y, con ello, de fundamento disponible, dado que es asistencia solamente en conjunción con la ausencia, y ello dentro de la historia acontecida de su verdad. El modo en que el ser sea el ser del ente es algo que se convierte en cuestión cuando es la diferencia entre ser y ente la que se hace problema.

Si diferenciamos entre un ente y otro ente, lo que sacamos a la luz es la *Diferencia [Differenz]* entre el uno y el otro. Ahora bien, solamente podremos establecer diferencias entre los entes si captamos en cada caso a uno y otro como lo ente, y si diferenciamos lo ente haciendo de algún modo referencia al ser. La Diferencia ontológica es anterior a la Diferencia óntica, en cuanto que ésta es diferenciación entre un ente y otro; la diferenciación entre lo ente y su ser es aquella en la que, en general y por vez primera, se pone de relieve un ente en cuanto ente. La diferenciación entre el ente y su ser es lo que constituye la esencia de la metafísica, el *metá* de ella: el ir más allá del ente, en dirección al ser. Pero la metafísica invierte la diferenciación inicial entre ser y ente cuando establece la diferencia entre la quididad y el hecho de que se es: el mundo verdadero de la quididad consistente viene a ser diferenciado del mundo aparente, del hecho de que algo sea fugaz y perecedero. De este modo se destruye la unidad del ser-ente (N II, 488, 399 ss.). Incluso cuando la quididad vuelve a ser tomada como lo posibilitante y condicionante de la realidad efectiva del hecho de ser sigue sin experienciarse al ser-ente en su unidad: el pensar que da consistencia, el pensar de la representación y del asentar que pone a disposición es una conexión de lo posible, a la cual hay que añadir aún la experiencia de lo real efectivo-fáctico. Cuando Heidegger convierte en problema la «Dife-

rencia ontológica» (cosa que hace por primera vez en *De la esencia del fundamento*), lo que intenta es volver a llevar a la Diferencia metafísica entre ser (quididad) y ente (hecho-de-ser) a una diferenciación más íntima inicial (N II, 209 s.).

La Diferencia, considerada como Diferencia, es la cosa del pensar, dado que el ser es la cosa del pensar. Ser es ser del ente, el ente es lo ente del ser; ser y ente aparecen en cada caso, y a su manera, a partir de la Diferencia (ID, 43, 59 ss.). Ser y ente son lo Mismo; sólo en la diferenciación entre ser y ente está unido de propio lo Mismo (el ser del ente, el ente en su ser) en la unidad con él mismo. Ser no es algo distinto de lo ente; si fuera algo distinto sería, una vez más, ente, y la Diferencia ontológica quedaría invertida en mera Diferencia óntica. Ser es ser del ente; él se esencia en la manera de transitar a lo ente; el ser es —como dice la tradición— el *transcendens* sin más, ese acto de sobrevenir que desoculta a lo ente como ente. El ente es lo ente del ser; él no es sin el ser sino que, en cuanto ente, es siempre un llegar a lo desoculto del ser, un albergarse en él: llegada y asistencia (ID 62). Ser, en cuanto sobrevenir que sale de lo oculto que alberga, y ente, en cuanto llegada que se alberga, se esencian a partir de la diferencia. Esta diferencia no emplaza a ambos uno al lado del otro, sino que abre al ente en su ser, lo une en la mismidad consigo mismo y di-ferencia-y-decide esta mismidad. «La diferencia entre ser y ente es, en cuanto de-cisión *[Unter-schied]* de sobrevenir y llegar, la *di-ferencia decisiva [Austrag]* de ambos, *que se oculta y sale de lo oculto que da albergue* (ID 63).

En el pensar metafísico, la Diferencia ha sido di-ferenciada-y-decidida de un modo bien determinado: la diferencia entre ser y ente es pensada a partir del sobrepasamiento de lo asistente (ente) en dirección al asistir constante (ser). De este modo, el ser se convierte en el fundamento en que se funda lo ente. Este ser, que no «es» desde luego sino en cuanto fundamento del ente, tiene que estar por su parte, para poder ser el ser que asiste constantemente, fundado en aquel ente que colma de manera especial la exigencia de asistencia constante. Este ente fundamentante es lo más ente del ente, lo divino. De este modo, el ser funda lo ente y el ente más ente fundamenta al ser. La di-ferencia decisiva de la Diferencia es el «dar vueltas del ser y del ente, el uno en torno al otro» (ID 68), es diferencia decisiva *fundante*. Esta di-ferencia decisiva fundante es distinta en Aristóteles y en Nietzsche, distinta en Hegel y en el mundo

técnico; sin embargo, el fundar determina, al ser lo «omnímodo» * de la metafísica, el carácter de ésta, definiéndola como ontoteología.

Heidegger piensa la di-ferencia metafísica decisiva de la Diferencia de una manera absolutamente distinta a la pensada hasta entonces en la metafísica misma, a saber: *en cuanto* di-ferencia decisiva, en cuanto esencia, históricamente determinada, de la diferencia decisiva. Con ello, lo que emplaza como cuestión es esta di-ferencia decisiva. Dando un paso atrás en lo impensado de la metafísica, Heidegger pregunta por la proveniencia esencial de la Diferencia. De este modo, la di-ferencia metafísica —decisiva de la Diferencia— se convierte en simple «lugar previo», en las «afueras» de la esencia de la Diferencia (ID 46, 61, 65 s.). En sus primeros orígenes, el pensar occidental inicial parece mostrar aún una huella de la proveniencia esencial de la Diferencia, del «pliegue» ** (cf. las interpretaciones heideggerianas de Parménides en VA 140 ss.; WhD 130 ss.; tr. 208 s.), aunque ya en el pensar premetafísico quepa ver anunciado el rasgo fundamental ontoteológico de la metafísica, como sugiere Heidegger al apuntar al fragmento 32 de Heráclito (ID 67).

En qué medida «se entronque» la Diferencia en la esencia de la identidad (ID 10) es algo que Heidegger se limita a dejar indicado: «En la di-ferencia decisiva impera el despejamiento de lo enclaustra-

* Orig.: *das «Durchgängige»*. Cabe decir que la filosofía occidental pende de esta idea de fundamentación «que va a través de todo», ya desde el *pánta peronta* parmenídeo. («Cómo lo que se les aparece [a los mortales] *al penetrar todo,* debe existir admisiblemente»; 28B1, v. 32, subr. mío). Ya en el racionalismo leibnizowolfiano: *Omnimoda determinatio est existentia.* Y también en Kant (*KrV*, A 110) la experiencia única se da *im durchgängigen ... Zusammenhange* («en la conexión omnímoda»), en la que «tiene lugar toda relación de ser o no ser». Aunque la versión justa (seguida por el propio Kant al emplear el término latino en su *Opus postumum*) es «lo omnímodo», es importante no perder la fuerza de movimiento («atravesar de parte a parte») del original. *(N. del T.)*

** Orig.: *Zwiefalt*. El neologismo parece construido por Heidegger para mostrar el «doblez» (también en sentido peyorativo) de la metafísica, afanada en la primacía de lo Uno y de la simple sencillez *(Einfalt)*, cantada ya por Winckelmann para definir el arte *griego*. Tal sencillez (la «pura» verdad) se ve negada ya en la raíz del término: *Falte* (ingl.: *fold*) es el pliegue que permite, por ejemplo, que los números surjan de la unidad (es la «vez»: *Mal*, de *einmal*, *zweimal*, etc.), convirtiéndose en la «multiplicidad» *(Mannigfaltigkeit)*. Así, en el problema del *unum-multiplex* (ser-ente) se olvida la raíz, el pliegue común. Una buena metáfora habría sido quizá el «entredós» sartorial. Sólo que éste es un *tertium quid* que une *dos* telas distintas. Y en cambio el pliegue (la Diferencia) se despliega como lo Mismo: lo no-pensado en la frase de Aristóteles: «el ser se dice de muchas maneras». *(N. del T.)*

dor* que se encubre, cuyo imperar oculta el estar separados y remitidos uno al otro el sobrevenir y el llegar» (ID). Lo que impera en la di-ferencia decisiva es la verdad del ser mismo como des-ocultamiento, o sea, el acaecimiento propicio. La diferencia entre ser y ente «es incialmente lo esenciante del ser mismo, cuyo inicio es el acaecimiento-propicio» (N II, 489). La di-ferencia decisiva de la Diferencia abre la mismidad de ser y pensar y la diferenciación de ser y ente, de modo tal que el ente en cuanto ente pueda llegar a lo desoculto de su ser, o sea, que pueda venir ante el pensar. Sola y primeramente la copertenencia de ser y pensar deja que lo ente sea un ente, sin que ello signifique que esté a disposición del pensar, sino que el ente se alberga en un ser a cuya verdad le pertenece tanto el ocultarse como el desocultar y el estar desoculto. Si la di-ferencia decisiva de la Diferencia debe poder entroncarse con la identidad en cuanto acaecimiento propicio, al ser no le es ya lícito ser tomado entonces exclusivamente —como algo que se entiende de suyo— en cuanto asistir constante, con lo que, en cuanto fundamento disponible, sería mero ser que hace salir a lo ente de lo oculto, ni tampoco es lícito que la di-ferencia decisiva sea ya captada irreflexivamente como un fundar y un fundamentar. La pregunta por identidad y diferencia obliga con ello a pensar de nuevo a fondo la pregunta por el fundamento.

La *proposición del fundamento* [o principio de razón suficiente] dice: nada hay sin fundamento. Una cosa se funda en otra, todo tiene su fundamento. Al respecto, hay diversos modos de fundar, por ejemplo, el fundamento como causa —digamos, el choque como causa del movimiento de una bola— y el fundamento que hace que un conocimiento sea verdad. El principio del fundamento exige precisamente que los diversos modos del fundar no se mantengan separados entre sí. El «litigio, tan traído y llevado últimamente, relativo al carácter y alcance de validez del principio de causalidad» no es una refundación de la proposición del fundamento; este litigio tiene más bien por «fundamento y suelo» el que todos los contendientes estén bajo la exigencia de la proposición del fundamento (SvG, 99). La

* Orig.: *Verschliessenden*. Lit.: «que persiste en cerrar». Heidegger apunta a la tendencia metafísica al «cierre» del conocimiento, y especialmente en su culminación hegeliana: el círculo del saber se cierra en la conclusión silogística *(Schluss)*. *(N. del T.)*

proposición del fundamento dice la manera en que el ente en cuanto ente se muestra al pensar, siendo esta proposición relativa a todo ente la proposición fundamental * del pensar. Este principio es, en cuanto proposición fundamental, el fundamento de toda proposición, dado que una proposición no tiene validez sino *fundamentada* en la legitimidad de la conexión de sujeto y predicado. Como el principio del fundamento dice el modo en que el ente es *en cuanto* ente y, por ende, el modo en que lo es para nuestro pensar, lo que ese princicpio enuncia se refiere al ser del ente, y presupone que el ser lo es a modo de fundamento, que el ser tiene carácter de fundamento. No podemos limitarnos a oír este principio con la entonación familiar: *nada* es *sin* fundamento; tenemos que oírlo también con la otra entonación: Nada *es* sin *fundamento*. De este modo, el principio del fundamento atribuye al «es», al ser, un carácter fundante (SvG, 90 ss., 204 s.).

Ya Dilthey ha hecho observar[26] que la metafísica había alcanzado su conclusión con el establecimiento por parte de Leibniz de la proposición del fundamento. Partiendo de la experiencia de la historia acontecida y de la libertad, Dilthey ha protestado contra la exigencia omnilateralmente necesaria de conexión de este principio. En el apartado 15 de *El origen de la tragedia*, el joven Nietzsche se ha pronunciado, por mor de una cosmovisión «trágica», contra la «sublime locura metafísica» que habla en este principio. En nombre de la vida históricamente acontecida o de la vida trágica se rechazan el «emplazamiento metafísico del conocer», el «socratismo» y el «platonismo» de la proposición del fundamento. Cuando Heidegger lleva al lenguaje el principio del fundamento como proposición que

* Orig.: *Grundsatz*. Heidegger aprovecha aquí el doble sentido del término. *Satz vom Grund* (lit.: «proposición o frase acerca del fundamento»): nuestro «principio de razón suficiente», es a su vez *Grundsatz* (lit.: «proposición fundamental»), e.d.: «principio» de inteligibilidad de lo ente (por ejemplo: la *Analítica de los principios* de la *Crítica* kantiana). El objeto de la proposición: el fundamento, retorna así sobre la proposición misma, otorgándole carácter de principio, e.d. «fudamental». Es este carácter de *reflexión* completa el que lleva a Hegel, en su *Lógica*, a ver el fundamento como resultado de la lógica de la reflexión. Para no perder las distinciones heideggerianas, he vertido literalmente «proposición del fundamento». Recuérdese en todo el contexto que se trata del famoso *principium grande* leibniziano. Por lo demás, *Grundsatz* se vierte en la tr. como «tesis fundamental». *(N. del T.)*

[26] Wilhelm Dilthey: *Gesammelte Schriften*. Vol. 1 (2.ª edición: Leipzig y Berlín, 1923), 388 ss. [*Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid, 1966², p. 560 ss.]

dice algo acerca del ser y de su sentido, lo que hace es convertir a la metafísica en problema partiendo de la metafísica misma.

Un pensar que pregunta por la proposición del fundamento como proposición acerca del ser tiene que prestar atención a la manera en que ha sido pensado el ser en el pensar inicial griego: como asistir, demorar y perdurar, proyacer en lo desoculto. A este ser le pertenece el λόγος que es, al mismo tiempo, decir en cuanto que dejar-proyacer y pro-puesta, base previa *(Vorlage)* sobre la cual yace lo proyacente: «fundamento». La copertenencia de ser y fundamento viene así a lenguaje sin haber sido, empero, experienciada *como tal* (SvG, 177 ss.). El modo en que φύσις y λόγος, ser y fundamento se pertenecen mutuamente no se convierte en problema; el ser oculta la verdad de sí mismo, permitiendo que predomine la presuposición, en la que el pensar no repara ya, de que ser sea asistir *constante* y, en este sentido, el fundamento del ente. El fundamento viene a comparecencia «en figura de ἀρχάι, αἴτίαι, de *rationes,* de *causæ*: de principios, causas y fundamentos racionales». «Al retirarse, el ser deja como legado esas figuras del fundamento, figuras que permanecen desconocidas sin embargo por lo que hace a su origen» (SvG, 183 s.). Cuando Platón piensa el ser como idea, consolidando así su carácter de asistencia constante (aunque el pensar de Platón no se agote en esta consolidación), está llevando a lenguaje la copertenencia de ser y fundamento porque capta el rasgo fundamental del ser, la idea de las ideas, como ἀγαθόν, es decir: como un hacer al ser bueno para ser en sí «causal», «fundante». El causar, condicionar y posibilitar viene a solidificarse luego como carácter del ser al entrar en juego, en la teología cristiana, la voluntad de Dios como causa condicionante de todo, y también al ser concebida en el pensar romano la ἐνέργεια —la salida a la luz en lo abierto— a partir del producir efectos y del hacer cosas. De este modo, la ἐνέργεια se convierte en *actualitas,* que es esencialmente *causalitas* (N II, 410 ss.).

Si el ser es pensado como constante asistir y, por ende, como «fundamento» del ente, es entonces algo que está a disposición del pensar, ya se entienda a éste como voluntad pensante de Dios o como representar y querer humanos, cosa que sucede tan pronto como el ente es asentado y puesto a disposición del hombre. El fundamento de lo dispuesto por el pensamiento es el fundamento que hay que asentar para poner algo a disposición. El fundamento

que hay que asentar como aquello que pone a disposición algo tiene que ser al mismo tiempo fundamento-o-razón suficiente: suficiente en efecto para que un ente pueda, en cuanto objeto-obstante *[Gegenstand]*, venir a emplazarse en su estante *[Stand]* de manera segura. La estabilidad *[Ständigkeit]* del objeto tiene que venir asegurada por la estable completud *[Vollständigkeit]* de los fundamentos asentados para poner algo a disposición, o sea, por la *perfectio* de las condiciones de posibilidad del objeto (SvG, 64). Es Leibniz quien pone punto final al «tiempo de incubación» de la proposición del fundamento al dar formulación a este principio, con lo que está dando propiamente voz a lo ya de siempre resonante en el pensar. Es él quien da la forma propia de la modernidad a esta apelación al fundamento al pensarlo como fundamento-o-razón suficiente, asentado para poner algo a disposición. Kant corresponde, a su manera, al recurso a la proposición del fundamento; y ello, no tanto porque luche con Wolff y Baumgarten por lo que hace a la proposición del fundamento, o con Hume por lo que hace a la causa y el efecto, cuanto por el hecho de que, para que pueda haber naturaleza y libertad, siente en sus *Críticas* las condiciones de posibilidad *a priori* como fundamentos-razones suficientes, asentados en orden a la disposición. *Ratio* no es solamente el nombre para el fundamento mismo, sino también para el asentamiento de fundamentos, para la razón. El pensar moderno establece la representación de algo en cuanto algo, dando con ello por sentado que lo representado tiene un fundamento-o-razón suficiente, asentado para poner algo a disposición. Ese pensar cuenta con este fundamento (la *ratio*), con lo cual es razón como pensar contante (*ratio* en el otro sentido de la palabra). En el doble pensar de *ratio* se oculta la mismidad del ser como fundamento y del pensar como asentar —poniendo algo a disposición— del fundamento (SvG, 174, 127).

Al buscar el pensar un ajuste último de cuentas, lo viene a encontrar en el dios que es fundamento de sí mismo, que es *causa sui*. Cuando este dios pierde su poder vinculante está «muerto», según la fórmula de Nietzsche; sin embargo, el «mundo» y, dentro de él, el hombre quedan entonces como campo de un único recurso: el recurso a fundamentos-o-razones suficientes, asentados para poner algo a disposición. Ajustarle las cuentas a lo ente echando mano de fundamentos es cosa que la ciencia, cuya trama cubre hoy la vida entera, ha llevado a cumplimentación. Schopenhauer llamaba ya al

porqué, que es aquello a lo que el principio del fundamento* interpela, madre de las ciencias[27]; Heidegger dice, asimismo, que ciencia e investigación se fundaron sobre este principio (SvG, 49 s., 201). La técnica descansa sobre la base de la ciencia y la investigación. A la perfección científica de la puesta a punto de los fundamentos asentados y dispuestos le corresponde la perfección de la técnica. Esta perfección ha liberado a la energía atómica, y por ello nuestra época, tanto en Oriente como en Occidente, es llamada era atómica; y ésta se determina a partir de las energías naturales que se asientan y disponen. Y ello, quizá, con razón: «pues el resto, lo que queda todavía y aún se denomina cultura, sea teatro, arte, cine o radio, o también literatura y filosofía e incluso fe y religión, todo esto hace agua por todas partes bajo el peso de lo que la impronta de la era atómica asigna a la época» (SvG, 58). Si las energías están liberadas, hay que asegurarse de su correcta utilización. El trabajo destinado a emplazar de forma segura la vida, que tiene que asegurarse a sí mismo constantemente, está precisado de información. Mediante la información relativa a lo que es preciso y a la forma de cubrirlo, el hombre no se limita a informarse, sino que viene también a ser «formado». El lenguaje entra en la trama de la técnica, convirtiéndose en instrumento de la información. De este modo es como resultan posibles cerebros electrónicos y ordenadores, pero también la transmisión de información de las revistas ilustradas (SvG, 58). Incluso un fenómeno como el «arte abstracto» tiene su legítima función en el ámbito de la construcción científico-técnica del mundo (SvG, 41, 66). A la exigencia planteada por el principio del fundamento-o-razón suficiente, asentado para poner las cosas a disposición, se le ha dado cumplida respuesta en todos los ámbitos de la vida actual. Leibniz, que formuló el principio del fundamento, no se ha limitado a determinar hasta lo más íntimo la metafísica del idealismo alemán y con ello la dialéctica que importa hoy en la política mundial, ni se ha limitado a ser uno de los creadores del pensar matemático moderno, a ser el padre de la logística y de la cibernética, sino que es también el inventor del seguro de vida (SvG, 202). El principio del fundamento deja ver la impronta más íntima de la época moderna,

* Vierto así, desde ahora, *Satz vom Grund* por ser tr. menos forzada y no haber necesidad de conexión con términos emparentados, como antes. *(N. del T.)*

[27] Arthur Schopenhauer: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.* § 4. [*De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente.* Madrid, 1981, pp. 32-3.]

determinando tanto más nuestro tiempo cuanto más se entiende su imperar como algo que va de suyo y cuanto más desapercibido pasa. «Tal es hoy la situación» (SvG, 197).

Al dar Leibniz formulación al principio del fundamento, parecía que el ser alcanzaba su propia verdad. Pero lo que sucedió fue algo distinto: la verdad del ser se retiró de forma aún más decidida, dado que no se despertó la cuestión de si era lícito que ser y fundamento fueran pensados de consumo como lo habían sido anteriormente, es decir, como constante asistir y como fundamento asentable para poner algo a disposición. Cuanto más fuerte es la determinación-y-destino que el principio del fundamento ejerce sobre el pensar y hacer humanos, tanto menos posible parece que se presten oídos a esa pregunta. Y, sin embargo, quizá sea ahora cuando quepa prestar oídos a tal pregunta, habida cuenta de que lo que históricamente acontece es el hecho, aparentemente contradictorio, de que el desencadenamiento de la exigencia de que los fundamentos de lo ente seantados-y-puestos a disposición, la violencia universal imperante en la producción y asentamiento de disposiciones, no ha hecho en todo caso sino privar al hombre del suelo y del fundamento en que crecer; de todo aquello que tenga sentido de hogar. Si nosotros, hombres, somos de especie tal que «aquello que nos pertenece sólo hace su aparición cuando se echa en falta lo perdido», podríamos entonces aprender a distinguir la esencia del ser al cumplirse la retirada más extrema de éste (SvG, 60, 101). A ello se debe que Heidegger oponga a la explicación, cálculo e investigación técnico-científico-metafísica una meditación que no asegura al ente a partir de sus fundamentos, cayendo así al nivel óntico, sino que pregunta por el ser y su sentido dejando que el modo de copertenencia de ser y fundamento llegue a hacerse problema. Esta meditación exige un hombre transformado; no el hombre que —como *animal rationale*, ser vivo que se asegura de sí— quiera «vivir de los átomos» (tal como se dice en un libro de divulgación con prólogo del premio Nobel Otto Hahn y epílogo del entonces ministro de Defensa de la República Federal Alemana, cf. SvG, 198), sino el hombre que, en cuanto mortal, es apropiado al ser y a su verdad por su estar-a-la-muerte.

La meditación pregunta si el modo en que ser y fundamento reciben su esencia mutuamente es algo último que no dé lugar a seguir interrogando. La igualdad: ser es constante asistir y, de este modo, fundamento, ¿tiene ella misma fundamento? El ser fundante,

al ser justamente fundamento, no puede por su parte seguir teniendo fundamento. En cuanto fundamento, al ser le falta fundamento; como fundamento, «es» como carente de fundamento: es abismo (SvG, 93). ¿Le es lícito al ser-fundamento ser pensado por su parte a partir del ser constantemente asistente? La palabra fundamento-fondo *[Grund]* quiere decir —en expresiones como «fondo del mar», «fondo del corazón»— «aquello hacia lo cual nosotros descendemos y regresamos, en cuanto que el fundamento-fondo es aquello sobre lo que algo reposa, en donde algo yace, de lo que algo se sigue» (SvG, 162). El fondo puede ser también «fondo de crecimiento», tierra fecunda que con el tiempo se convierte en lo que es. Un fundamento-fondo tal podría ser lo mentado por Heidegger cuando piensa al ser según la verdad y, con ello, según su ahí *(Da)* como fundamento-fondo abismático. Si al ser se le piensa como fundamento-fondo abismático, las determinaciones metafísicas de ser y fundamento-fondo son entonces abandonadas. Al ser, entendido como fundamento-fondo abismático, le pertenece la nada; con ello, deja de ser el asistir constante y carente de negación que «funda» todo asistir y que vale, según su esencia, como algo «explicado» cuando es a su vez fundamentado en lo más constante de lo asistente (SvG, 119, 185). El ser al que pertenece la nada es «en esencia finito» (WiM, 40; tr. 54); en su verdad, es al mismo tiempo acontecer —en cada caso abismático, indisponible— del desocultar (fundar) y del ocultar (retirada de un fundamento asentable y disponible). El ser, que es experienciado a partir de su verdad, no puede estar ya emplazado de forma segura como constante asistir y fundamento disponible. De este modo, la elección metafísico-técnica, basada en el fundamento, queda rota en su centro esencial: bien puede la técnica producir y emplazar con seguridad variedad de entes; de lo que ello no puede empero disponer es del hecho de que ella misma sea un sino de la verdad sobre lo ente.

Heidegger puede invocar la tradición mística cuando piensa la abismaticidad, el «sin por qué» del ser. En relación con los versos de Angelus Silesius, pero también con los de Goethe, distingue Heidegger entre fundamento como «porqué» y fundamento como «porque». El fundamento que responde a la pregunta, propia de la investigación: «¿por qué?», es el fundamento-o-razón suficiente asentable y disponible, en copertenencia con el ser constantemente asistente. Frente a ese fundamento, entendido como porqué, se alza

el fundamento entendido como porque-morosidad *, el fundamento abismático contra el que choca la pregunta por el porqué, el fundar y el profundizar. La rosa es —según Angelus Silesius—, *porque y mientras* es; ella es sin porqué (SvG, 68 ss.). «El porque-morosidad, que devalúa toda fundamentación y todo porqué, da nombre al simple y llano proyacer sin porqué, aquello en donde todo yace y sobre lo que todo descansa» (SvG, 208). En el porque-morosidad sigue oyendo Heidegger todavía el antiguo demorarse, el morar y perdurar ** (con lo que se separa de la tradición mística, en la medida en que ésta, si bien experiencia la abismaticidad del ser, apenas si lo hace en esta abismaticidad de la temporaciosidad de la verdad del ser y del carácter que esta verdad tiene de ser parte de un acontecer histórico).

El fundamento, pensado en su otra esencia como «sin porqué», como «porque-morosidad» y «demorarse», abre una «primera puerta» a la pregunta por el sentido del ser (SvG, 205 s.). El sentido o la verdad del ser podría ser experienciado como el «sin porqué», el «porque-morosidad» y el «demorarse» de ese juego abismático en el que al hombre se le entraña con su esencia: el estar como ser mortal. De este juego ha hablado Heráclito en el inicio del pensar occidental, cuando llama al Aion un niño que juega. «El 'porque-morosidad' se sumerge en el juego. El juego es sin 'porqué'. El juego se demora-porque juega. Lo que queda es solamente juego: lo más elevado y lo más profundo. Pero este 'solamente' es todo: lo uno, lo único» (SvG, 188). Cuando el ser es pensado como ese juego, es entonces pensado como «él mismo» (PL 76; tr. *Hum*. 27), como indeducible de

* *Weil*. La finura etimológica de Heidegger es, al menos aquí, patente. *Weil* procede del acus. de *Weile* («espacio de tiempo»; ingl.: *While*, lat. *quietus*), orig.: «descanso, pausa». Tal acus., en antiguo alto alemán *día wila*, dará igualmente *dieweilen* («demorarse»; Heidegger aludirá a ello en seguida). Hasta el s. XVIII mantuvo este sentido temporal de «mientras, durante el tiempo en que», como se ve muy bien en A. Silesius. Después, y a través del racionalismo wolfiano, alcanzaría el sentido *causal* hoy visto como normal: la conjunción «porque». El estarse quieto un largo rato *(lange Weile)* sin razón (para hacer esto o lo otro) es en el mundo científico-técnico «aburrimiento» *(Langeweile)*. *(N. del T.)*

** *Währen*. He vertido el sentido actual. El verbo es procedente del medio alto alemán *wesen* (rescatado por Heidegger, y traducido como «esenciar») y significaba originalmente «ser (duradero)». Como *Weil* de *Weile*, también *Währen* ha dado (es su part. pres.) el mucho más conocido *während* («mientras»), que a partir del s. XVIII desplaza a *weil*, mientras que éste alcanza valor causal. No está conectado con la raíz *war* (de ahí *waren*: «atender, cobijar» y *Wahrheit*: «Verdad»), aunque la tentación es fuerte y Heidegger cae en ella a veces.

todo ente consistente, como lo ya no fundamentable. El ser es pensado en su verdad como el acaecimiento propicio en el que «nada» acontece (N II, 485), dado que el acaecimiento propicio no es mero atributo de un algo ni se deja explicar a partir de un ente que asienta-firmemente-y-pone-algo-a-disposición, ni tampoco es él mismo propiamente sustantivable como «el» acaecimiento propicio. El «sin porqué» de la verdad del ser es eso: porque es; este porquemorosidad es un demorar: una eclosión cuyo carácter es temporaciosidad y sino, una eclosión de la verdad en cada momento, subitánea; y sin embargo, no es un «devenir», en la medida en que devenir sea pensado solamente como oposición al ser constante.

Heidegger pone en cuestión el modo en que ser y fundamento se pertenecen en la metafísica, a saber, como constante asistir y fundamento asentable y disponible; lo que él piensa es otra esencia de ser y fundamento, y lleva así al lenguaje la verdad del ser mismo. Si esta verdad es experienciada como acaecimiento propicio, las palabras «ser» y «fundamento» no pueden dar ya satisfacción de esta experiencia y son devueltas a la metafísica; en el futuro, dejan de ser palabras «fundamentales» o centrales para convertirse en meros términos conductores del propio pensar de Heidegger, palabras que abren una «puerta previa», pero que no pueden decir lo que hay que decir propiamente. El que, una vez localizadas, sean estas palabras devueltas por Heidegger a la metafísica, no quiere decir que se trate en este caso de un mero cambio de palabras, sino de un viraje del preguntar y del pensar, y también —y ello no es menos importante— de un viraje en el planteamiento de la pregunta por identidad, Diferencia * y fundamento.

Dentro de la esfera de *Ser y tiempo,* identidad y Diferencia están superpuestas en muchas capas, de modo que es una Diferencia o, en su caso, una identidad la que puja sobre la otra. La manifestabilidad del ente (verdad óntica) puede ser preseguida en dirección al desvelamiento —tomado en sentido propio— del ser ente (verdad ontológica); y este desvelamiento puede ser proseguido en dirección a la pregunta (ontológico-fundamental) por el sentido del ser (cf. G, 12 ss.; t. 18 s.). La mismidad de ser y pensar (identidad) es pues diversa

---

* Orig.: *Differenz*. La mayúscula en la tr. no indica primacía alguna (*Differenz* es la *differentia* lógico-metafísica). Como ya anoté antes, es sólo una pequeña convención para distinguir entre *Unterschied* («diferencia») y *Differenz*. *(N. del T.)*

en cada caso. Según comunicó a Max Müller, Heidegger, en la primera elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo,* habría querido diferenciar las Diferencias del siguiente modo:

«*a)* Diferencia *trascendental* u ontológica, en sentido estricto: diferencia del ente con respecto a su entidad;

b) Diferencia *conforme a trascendencia* u ontológica, en el sentido amplio: diferencia del ente y su entidad con respecto al ser mismo;

c) Diferencia *trascendente* o teológica, en su sentido riguroso: diferencia del dios con respecto a lo ente, a la entidad y al ser.»

La pregunta por identidad y Diferencia da la impresión de que una identidad, entendida como condición de su posibilidad. No sólo habría que fundar (ontológico-metafísicamente) al ente en su ser, en la entidad del ente, sino que habría que fundar a su vez esta entidad (de manera ontológico-fundamental) en la pregunta por el «ser» o «esencia» del ser, por el ser mismo o sentido del ser. Además, habría que referir este ser mismo (teológicamente) una vez más a un «trascendente» último, a aquello que trasciende y funda. De este modo es como puede surgir la cuestión de si esté en manos de la filosofía el declarar a Dios como este trascendente último o si, como mera filosofía, tenga que atenerse al estar *[Dasein].*

En tanto que, dentro de la esfera de *Ser y tiempo,* el pensar es de este modo entendido como un fundar, le ocurre algo notable. Lo que él intenta es consolidar la identidad, la Diferencia y determinaciones trascendentales como «ser en cuanto ser-fundamento», en una trascendencia determinada como existencia fáctica y, con ello, de tipo temporal y acontecida históricamente. Sin embargo, el pensar habla «del» ser, de «la» Diferencia o «del» fundamento como si ser, Diferencia o fundamento no fueran siquiera rozados por la temporaciosidad. Más aún, la función de determinaciones trascendentales dentro de la trascendencia es entendida como intento por ganar una «idea» del ser. Consecuentemente, es la trascendencia misma la entendida igualmente como idea de las ideas, como el ἀγαθόν platónico (SuZ, 437; tr. 470; G, 52 ss., 40 ss.; tr. 56, 44 s.). Si la trascendencia, lo propiamente esenciante en el estar y en el horizonte trascendental del sentido del ser, es ἀγαθόν, estar y sentido del ser son entonces «fundamento» de acuerdo con la esencia del ἀγαθόν, que funda a las cosas y las hace buenas para algo. En *Ser y tiempo,* las palabras «fundamento» y «sentido» son tomadas como sinónimos: el

ser es el fundamento soporte de lo ente, o sea, su sentido y verdad, «porque 'fundamento' es algo que sólo resulta accesible como sentido, aun cuando él mismo sea el abismo de la carencia de sentido». Pero el sentido del ser, en cuanto fundamento suyo, no es ninguna cosa cuyo sentido se nos hurte, sino que es el sentido o esencia del ser, el ser mismo «en la medida en que entra en la comprensibilidad del estar» (SuZ 35, 152; tr. 46, 170). Ni el sentido del ser ni el estar —con él mentado— son, exactamente tomados, solamente fundamento (como el ser), sino «fundamento del fundamento» (G 53; tr. 57). Es verdad que este fundamento es abismático, y que lo primero que habría que hacer es esclarecer la experiencia del fundamento del fundamento como algo abismático. En cualquier caso, el pensar que quiere mostrar la temporaciosidad del sentido del ser se enreda en conceptos como idea o ἀγαθόν, pues éstos son conceptos entroncados en un pensar que ha olvidado la temporariedad del sentido del ser en beneficio de la presuposición de que ser sea asistir constante y, en este sentido, fundamento. Que el pensar de *Ser y tiempo* se pueda enredar en estos conceptos se debe a que también él —en cuanto ontología *fundamental*— parte de la base de un querer-fundar. Como este querer-fundar desplaza-y-desquicia la temporaciosidad y abismaticidad de la verdad del ser, Heidegger ha abandonado de nuevo la articulación de las diferencias y la fundación de una en otra que quería llevar a cabo en la tercera sección del *Ser y tiempo*; por no estar tal articulación «experienciada, sino sólo especulativamente establecida», es decir, por ser «aún 'ontoteológica'». No es sólo que tal modo de hablar se aventure a hacer un enunciado sobre Dios «que, justamente por ello, no está directamente basado en la experiencia del 'pensar esencial'», sino que ya el entero planteamiento del problema es erróneo.

La intelección decisiva, que conduce fuera del querer-fundar, es: no se da «el» ser del ente en total y, por ello, tampoco «la» Diferencia, o «la» identidad. El ser se da a partir de una verdad que es acaecimiento propicio; el ser se da en cuanto que se retiene; de este modo, él no es «el» ser, no es constante asistir ni tampoco, por ende, fundamento asentable y disponible. Que ya la pregunta por la «esencia» (por la idea) del ser sea errónea se debe a que parte del hecho de que nosotros tengamos un «concepto» del ser —en el sentido de que podríamos concebir y abarcar «al» ser— mientras que el ente se muestra en cada caso históricamente a la luz de su ser. De

la misma manera se equivoca el pensar que emplaza aún en el ser la pregunta por la *esencia,* en la medida en que no se ve libre aún de la presuposición de que la esencia sea omnímodo asistir *constante.* Cuando la pregunta por la esencia es formulada en la modernidad como pregunta por las condiciones de posibilidad de la realidad efectiva de lo real efectivo (ya sea en el sentido trascendental de Kant o de modo absoluto, como en Hegel), se ve entonces hasta qué punto es la esencia fundamento asentable y disponible, de modo que, en virtud de la pregunta por la esencia, todo lo no asentable y disponible queda difuminado. Cuando lo que se plantea es la pregunta por la «esencia del fundamento», lo que acontece es algo paradójico, a saber: que el ser, pensado como ser fundamental, viene a ser representado a partir de su esencia o de su ser fundamental con el fin de que el fundamento deje de ser fundamento y la esencia deje de ser esencia en el sentido tradicional. El «ser» (la idea) del ser, el fundamento del fundamento, viene a ser pensado como abismo, rompiéndose así el querer-fundar y dándose a ver la imposibilidad de seguir preguntando por un porqué, por la posibilidad de la verdad del ser, dado que todo preguntar por posibilidades se está moviendo ya dentro de esa verdad (*La superación de la metafísica*). Sólo cuando el fundar es escrutado como forma del pensar metafísico se hace libre el camino que lleva a la experiencia de la verdad del ser como historia acontecida, indisponible en cada caso.

Sólo de forma paulatina se ha desembarazado el pensar de Heidegger del querer-fundar; la experiencia del estado de yecto del proyecto fundante tuvo que ser profundizada para que se hiciera experiencia de la abismaticidad de la verdad del ser. El salto se convirtió en «acorde conductor» del pensar cuando se logró reconocer que de la pregunta conductora (el ser en cuanto entidad del ente) a la pregunta fundamental (el ser mismo o verdad del ser) «no se da nunca un proceso inmediato, unívoco, que una vez más aplicara (al eseyer) la pregunta conductora», sino solamente «un salto, e.d. la necesidad de *otro* inicio» *(Beiträge).* La pregunta metafísica conductora, la pregunta por el ser del ente, no puede ser aplicada a sí misma, dado que ella misma es ya errónea, es decir, ha olvidado el «fundamento abismático» sobre el que se asienta: la verdad del ser; y a ello se debe que tome el ser como asistir constante y fundamento asentable y disponible. «El regreso al fundamento de la metafísica» se convierte en salto. Este es «el riesgo de una primera avanzada en

el ámbito de la historia acontecida del ser». «Lo más arriesgado en la marcha del pensar inicial» tiene la «apariencia de lo más temerario» y, sin embargo, es acorde con aquel temor que pertenece a la insistencia en soportar la verdad del ser, verdad que, igualmente, se rehúsa siempre al decir. Mediante el salto, el pensar se inserta en el acontecer —indisponible en cada caso— de la verdad del ser; y solamente así son llevados el estado de yecto y la abismaticidad del estar-ahí a su verdad, en virtud de un pensar que hace el salto a su acorde conductor. «El *salto* (el proyecto yectado) es la cumplimentación del proyecto de la verdad del eseyer, en el setido de la inserción en lo abierto, de suerte que aquel que yecta el proyecto se experiencia como yectado, es decir, acaece propiciamente a través del eseyer *(Beiträge)*.

En el curso sobre el principio del fundamento, y partiendo de un pensar que encuentra en el salto su acorde conductor, reprocha Heidegger a su anterior tratado *De la esencia del fundamento* una «falsa fundamentalidad» (SvG, 85), en el sentido de que ese tratado intentaba fundar aun el ser fundamental en su «esencia», sobrepasando lo metafísicamente pensado mediante algo pensado de rango superior. De ese modo, dicho tratado desoye lo impensado, que es lo que porta todo lo pensado en el principio del fundamento. Ese tratado no estaba aún lo suficientemente meditado como para «experienciar el final del poder del muy poderoso principio del fundamento» (SvG 48). Este final del poder es la acción por la cual ser y fundamento se copertenecen como aquel acaecimiento propicio a partir del cual ser y fundamento se hacen mutua donación de su esencia. Eso es lo que intenta experienciar Heidegger cuando deja de representarse el fundamento en base a su esencia, prestando atención en cambio al final del poder como lo impensado en lo pensado del principio del fundamento. Con ello no se ha dejado caer simplemente la pregunta por la esencia del fundamento, sino que es más bien ahora cuando por vez primera logra entrar en el «ámbito que le compete» (SvG 92). La esencia viene a ser ahora pensada verbalmente; el pensar, pensado «según la historia acontecida del ser», presta propiamente atención al hecho de que no se da «el» ser, «la» Diferencia, «el» fundamento, sino ser, Diferencia y fundamento en acuñaciones epocales (SvG 176; ID 63 ss.). La esencia, pensada verbalmente, es experienciada como conectada estrechamente al acontecer lingüístico, como el imperar de una palabra o de una

proposición. Las palabras y proposiciones fundamentales han acontecido históricamente porque los estados de cosas de que hablan han acontecido históricamente, son «camino» (SvG 153 ss., 159 ss., 94).

El principio del fundamento rige, en su enunciación, para todo ente; habla del ser del ente, pero sin llevar nunca directamente a lenguaje el imperar, en cada caso, de este ser. A ello se debe que la experiencia de este imperar no tenga apoyo alguno en lo pensado y dicho directamente (SvG 95). Esta experiencia es el salto a lo hasta ahora olvidado que, en cuanto impensado, porta de manera oculta todo lo pensado. Lo ya pensado hace una «seña» en dirección a eso impensado, en la medida en que en él es pensado en todo caso el ser de lo ente, aun cuando no sea pensado el imperar del ser, la verdad del ser (SvG 129). El pensar que cumplimenta el salto es un localizar * que interpela a lo impensado en lo pensado, experienciando así la tradición en el sentido de un transmitirse en lo que permanece impensado (SvG 83 ss., 92 ss.). El pensar que, al «ser puesto en su lugar» **, deja que se transmita lo impensado de lo hasta ahora pensado, viene a ser traspuesto *** por lo impensado al hacerlo pasar éste del lugar del pensar hasta ahora vigente a otro lugar (SvG 94 s., 106). En este lugar, lo hasta ahora impensado, la verdad del ser, viene al lenguaje. Se precisa de un «salto» de lo hasta ahora pensado a lo impensado de eso pensado, hasta que lo pensado previamente en la verdad del ser se haya «transformado»: hasta que haya virado ****, a partir de esa verdad, hacia otro decir (SvG 159).

---

* Orig.: *Erörtern*. El sentido habitual es «debatir, discutir». Esta vers. corre el riesgo de hacer olvidar que el fin de todo debate es «poner las cosas en su lugar» (de *Ort*: «lugar»). El término adquirirá capital importancia en el último Heidegger, y acabará designando el método propio de la «topología» o «fenomenología del lugar», frente al «explicar» metafísico-científico y el «dilucidar» fenomenológico (que el propio Heidegger utilizaría en su etapa media, en sus *Erläuterungen* («Dilucidaciones»; tr. en la ed. esp. como «Interpretaciones») *zu Hölderlins Dichtung*. Sobre esta distinción, ver el último apartado de la presente obra. *(N. del T.)*

** Orig.: *im Er-örtern*. Con el guión se pretende advertir de la primacía del «localizar» frente al uso habitual del término en alemán. Ver nota anterior.

*** Orig.: *versetzt*. Con el término se alude polémicamente a lo usual en el pensar metafísico-técnico, el cual no *pone* para Heideger «las cosas en su *lugar*», sino que las desplaza-y-desquicia *(verstellt)*. En todo caso, la contraposición terminológica sigue siendo poco afortunada, pues si la *Stellung* (emplazamiento) es coherentemente empleada por Heidegger para indicar la planetarización metafísica (cada cosa en su plaza, asignada por el *Gestell*), *Setzung* es con todo el término fundamental del idealismo en Kant, Fichte y Hegel, a los que Heidegger trata, si no de superar, sí al menos de «localizar». *(N. del T.)*

**** Orig.: *verwandelt*. Traduzco primero en el sentido habitual («transformado»),

El viraje del pensar

Si el pensar no debe limitarse a interrogar al ente por lo que hace a su ser, sino al ser mismo por lo que hace a su verdad, tiene que efectuar entonces un viraje; es decir, no le es lícito plantear la pregunta por el ente en cuanto tal y en total, como el pensar metafísico lo hace, o sea de modo tal que la pregunta por la verdad del ser mismo ya no pueda desde luego surgir. El viraje que el pensar requiere es una pugna, siempre proseguida, por revisar de tal modo el propio punto de partida que el pensar se vea libre para hacer la experiencia de la verdad del ser mismo. En lo sucesivo se mostrará el modo en que acontece ese viraje en el pensar de Heidegger y en que éste revisa una y otra vez el propio punto de partida del camino de su pensar.

Al iniciar su camino del pensar, Heidegger, que parte del problema de la lógica y del lenguaje, plantea la pregunta por la unidad, según el modo en que el ser la conserva en la multiplicidad de sus formas de articulación. Para poder explicar esta pregunta, Heidegger se remonta a la doctrina occidental del ser, la metafísica. Orientada a las más elevadas cimas alcanzadas por la metafísica griega, medieval y moderna, la posición de Heidegger se enfrenta a la «amplitud superficial» y la «achatada actitud vital» de los modernos, con el fin de hacer valer nuevamente una estructura de la vida espiritual que se extienda hasta lo trascendente. No se trata de deletrear la realidad efectiva, sino de abrir una «*brecha* en la verdadera realidad efectiva y en la verdad realmente efectiva» (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus,* 240, 236).

En la pregunta por la realidad efectiva verdadera y la verdad realmente efectiva del ente en la patencia del ser y de la patencia del ser en el ente, es donde ha encontrado Heidegger el único pensamiento que él tiene que pensar. Sin embargo, en sus primeros trabajos no ha desplegado todavía este pensamiento en dirección a la pregunta determinante de su camino del pensar; es decir, Heidegger plantea la pregunta metafísica por la realidad efectiva y la verdad, o por el ser y la verdad, pero no desarrolla aún la pregunta por la

viciado, sin embargo, por la raíz española (: «forma»). Lo pensado no salta de una «forma» a «otra», sino que cuando haya «virado» (segunda versión, más fiel a la raíz alemana, de «verwandelt»), será *dicho* de otra manera: de manera que *corresponda* al lugar a que apunta lo en él impensado. *(N. del T.)*

verdad del ser mismo. Por consiguiente, no es extraño que Heidegger hable todavía el lenguaje de la metafísica, o que asuma en buena medida los conceptos de su tiempo. «Existencia» y «estar» significan aun para Heidegger «realidad efectiva» en sentido metafísico. El concepto de «acorde» *[Stimmung]*, por ejemplo, es tomado todavía en su devaluado sentido ordinario de «sentimiento», y el fenómeno fundamental del estar acorde *[Gestimmtheit]* no ha sido reconocido aún en su significado, como se aprecia cuando afirma Heidegger en su disertación (53) que «también en filosofía» hay que considerar «como posible un investigar libre de sentimientos *[Stimmungen]* y juicios de valor». Es este lenguaje, que Heidegger evitará más tarde como charca de poco fondo, el que va a dar todavía lugar a conceptos conductores como valor, valor cultural, valor vital, concepción del mundo, sólida vivencia personal, sujeto, etc.

De esta forma, y con toda consecuencia, Heidegger interpreta su propio filosofar dentro del sentido de la metafísica, o sea, como una doctrina de las categorías. «Doctrina de las categorías» quiere decir apelación al ente en cuanto ente, determinación del ente en su ser y desmembración del ser en la multiplicidad de sus modos. En la metafísica de la *modernidad*, esta apelación al ente en cuanto ente se somete expresamente al tribunal de la razón. La metafísica se hace «crítica»: vuelve a la pregunta por la razón como posibilidad de poner de relieve el ente en cuanto ente; y en cuanto dilucidación y circunscripción de la razón científica, la metafísica es «lógica» o «doctrina de la ciencia». Heidegger se atiene a este viraje crítico. Al principio de su conferencia de habilitación *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*[28] *(El concepto de tiempo en la ciencia de la historia)* explica Heidegger que, en el afán metafísico despertado en la filosofía, se pronuncia la voluntad de poder de la filosofía aunque, en la ciencia y filosofía modernas, la conciencia crítica está demasiado viva como para que la filosofía aspire al dominio de la cultura «con exigencias de poder sin fundamentación y mal fundadas»; son, pues, las cuestiones epistemológicas y lógicas las prioritarias. Heidegger ha mostrado más tarde que una metafísica que sea doctrina de las categorías y que, como metafísica «crítica», sea lógica y doctrina de la ciencia, sigue la senda de la metafísica, sin que la esencia de la

---

[28] Max Müller: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gergenwart*, 2.ª edición ampliada, Heidelberg, 1958, p. 73 [*Crisis de la metafísica*. Buenos Aires, 1961].

metafísica haya llegado a hacerse problema en ella (K 65 ss.; tr. 63; N I, 527 ss.; N II, 71 ss.)[29].

Aunque en sus primeros trabajos intente captar Heidegger la historia acontecida a partir del pensamiento valorativo, más tarde ha desentrañado igualmente el presupuesto de ese planteamiento, a saber: que el pensamiento valorativo es el pensamiento específicamente moderno y que, en él, el ser como condición de posibilidad de lo ente se ha convertido en la escala de medida con que también la historia acontecida debe ser dominada. Nietzsche es el «filósofo de los valores» propiamente consecuente consigo mismo. Es verdad que, frente al avance de la «psicología» y de la «biología» científico-naturales como presunta y única «filosofía propiamente dicha», la filosofía de los valores neokantiana conservaba y transmitía «aún un rastro de genuino saber por lo que hace a la esencia de la filosofía y del preguntar filosófico». Sólo que esa actitud, «tradicional» en el buen sentido del término, no dejaba de dar validez a la «filosofía de los valores» al pensar a fondo el pensamiento valorativo en su esencia metafísica, es decir, al tomar al nihilismo realmente en serio. «Se creía que era posible oponerse al nihilismo mediante un regreso a la filosofía kantiana, pero con ello no se hizo sino esquivar al nihilismo, renunciando a mirar en el abismo por él cubierto» (N II, 48, 98, 99).

Ni las diversas corrientes contemporáneas del pensamiento ni las aceptadas tradicionalmente resultan decisivas para el camino del pensar de Heidegger; lo decisivo es la pregunta que, partiendo de ellas, sea capaz de hacerse oír fuera de ellas: ¿cómo hay que pensar la unidad a partir de la cual sea capaz de articularse la multiplicidad de significados del ser? Esta pregunta sufrió un giro en su cimentación misma cuando, en el pensar heideggeriano, la experiencia de la historia acontecida se liberó del planteamiento metafísico del pensar que desplazaba a la historia acontecida de su originariedad y cuando, finalmente, la historia acontecida fue experienciada como trasfondo olvidado del pensar metafísico: si la metafísica piensa el ser a partir de la asistencia constante pero, con ello, a partir de la presencialidad, está pensando entonces el ser a partir de un horizonte al que pertenecen tiempo e historia acontecida. Cuando lo emplazado es la pregunta por ser y tiempo, no se está preguntando ya solamente, en

[29] *Ib.* 74.

una ontología universal o doctrina de las categorías, por el ser del ente y la multiplicidad de modos de significado del ser, sino que también se pregunta, al principio de una «forma ontológico-fundamental», por el sentido del ser, por el fundamento de las maneras múltiples de decir el ser, así como por el «cómo», por la temporaciosidad de este fundamento.

Durante diez años ha venido entendiendo Heidegger metódicamente ontología y ontología fundamental como «fenomenología». Seguramente a la temporaciosidad del sentido del ser y de su cumplimentación en el estar se ha debido en buena parte que a la «visión fenomenológica» se haya añadido la «destrucción». La destrucción debe eliminar aquello que en la tradición de nuestro pensar desvía de la experiencia del sentido del ser y de su temporariedad. «Pero esta destrucción, al igual que la 'fenomenología' y que todo preguntar trascendental-hermenéutico, no ha sido aun pensada según la historia acontecida del ser» (N II, 415). La investigación fenomenológica aparece como aquello que remite a un término último y encubierto; la destrucción, como actuación enérgica sobre este término último y encubierto, como demolición de la tradición que desvía de la experiencia del ser, pero no como un insertarse en la historia acontecida de la verdad del ser. Investigación fenomenológica y destrucción pasan por alto la experiencia de la temporaciosidad del sentido del ser, que es a donde sin embargo debieran conducir.

Es verdad que la mirada fenomenológica intenta poner a la vista los fenómenos e incluso aquello que hace que todos los fenómenos lo sean: el ser mismo; sin embargo, como todo pensar «metafísico», de origen griego, no es libre de inquirir sobre la procedencia esencial del aparecer y del ser, sobre la verdad del ser mismo (Sp 134 s.). A ello se debe que Heidegger abandone la fenomenología, aun cuando ello lo haga solamente con el fin de poder llevar al lenguaje la esencia oculta de lo fenomenológico, la experiencia de la verdad del ser. La esencia de lo fenomenológico debe ser pensada a partir de un λόγος, de un decir en el que aquello que aparece y viene a proyacer, es decir, el fenómeno, sea llevado a parecer, a esclarecida mostración de sí mismo, sin dejar impensada, en cuanto des-ocultamiento, la esencia, siempre ya presupuesta, de la verdad del ser (VA 213)[30].

[30] En una tal experiencia de la «esencia» de la fenomenología, visión fenomenológica y destrucción son una y la misma cosa, pues no queda olvidado el hecho de que la

Dentro ya de la esfera de *Ser y tiempo* ha intentado Heidegger llevar al lenguaje la esencia de lo fenomenológico, comprendiendo a la fenomenología como fenomenología «hermenéutica» y fundando el dejar ver fenomenológico en el entender de la existencia fáctica. Heidegger ha separado claramente la fenomenología hermenéutica de toda hermenéutica propia simplemente de las ciencias del espíritu; en sentido heideggeriano, hermenéutica quiere decir que el estar deja que se manifieste el sentido del ser en su cumplimentación hermenéutica, en el entendimiento del ser, y que es a partir de este sentido como él entiende tanto la existencia [*Dasein*] del ente que es él mismo como la del ente que no es él mismo (SuZ 37: tr. 48). Sin embargo, seguía dando la impresión de que el entender de la fenomenología hermenéutica podría sin duda dar cuenta de los fenómenos de ámbitos del ser de la historia acontecida, pero no de fenómenos de los ámbitos en los que sale al encuentro lo no histórico, o sea, la naturaleza, que permanece igual a sí misma, lo «ideal» de lo matemático o los arquetipos del arte, enraizados en el alma profunda, tan indomeñada como lo natural.

Dado que en la parte publicada de *Ser y tiempo* no llegó a estar claro el modo en que había que pensar el «respecto hermenéutico», o sea, la referencia de la existencia al sentido del ser, la fenomenología hermenéutica fue tomada como un enraizamiento en el hombre del entender del ser, como una absolutización antropológico-histórica del ser del hombre, que es finito y acontece históricamente. *Ser y tiempo* apareció como una teoría hermenéutica que representaba el entender del ser sobre la base de su esencia (la temporalidad y el círculo hermenéutico), asegurándolo así críticamente como *fundamentum inconcussum veritatis*. El intento del estar, que entiende al ser, por

---

competencia del ser (su llegar a la verdad) pertenece a la *historia acontecida* de la verdad. La unidad de la automostración del ser y de la historia acontecida, o sea, la unidad de la doctrina de las categorías, de la metafísica o de la lógica por una parte, y de la historia acontecida por otra, es la «idea» que suscitó la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Heidegger se vio precisado a entrar en controversia con *esta* fenomenología cuando —como, de otra manera, había hecho también Hegel— intentó comprender la dialéctica trascendental kantiana como fundamento de la estética y lógica trascendentales a partir de la historia acontecida de la verdad (K 221 s.: tr. 206). Heidegger ha hecho público (Hw 105 s.: tr. 100 s.) su ensayo de interpretación del sentido de la fenomenología hegelina, aunque frente a esta interpretación (como, en general, frente a todas las interpretaciones heideggerianas) cabe preguntarse si su planteamiento admite igualmente un acceso filológico. [Cf. al respecto los artículos reunidos en mi libro *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Friburgo/Munich, 1973.]

representar su propia esencia y emplazarla con seguridad como fundamento del preguntar ulterior, y el giro «crítico» del entender que regresa a sí mismo impiden, según la ulterior experiencia de Heidegger, que el estar se inserte en la historia acontecida de la verdad y deje que se manifieste así la verdad abismática del ser. Ya la fórmula del «respecto» hermenéutico es incapaz de decir aquello que debe ser propiamente dicho: que la esencia del hombre llega a *hacerle falta* al acontecer de la verdad del ser, o sea, a la di-ferencia que decide del acaecimiento propicio. Por eso ha abandonado Heidegger hasta el título de «hermenéutica», aunque sólo para dar la palabra a la esencia de lo hermenéutico tal como debe ser pensada, en la pregunta por el lenguaje al que, como protonoticia y documento originario *, le hace falta el hombre como «vía de mensajes» que aporte («hermenéuticamente») la embajada relativa al acaecimiento propicio de la verdad del ser (Sp, 150 s., 125 ss., 153 ss.).

Hasta qué punto esté *Ser y tiempo* en peligro de asentar el entender del hombre en el modo de la metafísica moderna, o sea, como fundamento de la verdad que asegura críticamente, es algo que se muestra en el hecho de que el sentido «primario» de la hermenéutica se encuentre en la analítica del estar: en cuanto ente, el estar se distingue de todo ente por su entendimiento del ser; el estar es el ente «ejemplar», lo primero que hay que tener a la vista en caso de que la pregunta por el ser haya de ser desplegada; sin embargo, la acción de «asegurar» a este ente ejemplar no es un ningún caso más que el «punto de partida» de la «analítica propiamente dicha» que, como analítica del estar, aclara el proyecto del sentido del ser (SuZ 37 s., 235; tr. 49, 258). Como dice la tradición, el estar es el «alma» que, en cierto modo, «es» todos los entes, dado que los entiende en el ser propio de ellos (SuZ 14; tr. 23 s.). Además, el estar va siempre más allá de sí, o sea, es «transcendencia». Sin embargo, Heidegger no piensa la transcendencia a partir de la conciencia, según el modo específico de la modernidad, convirtiendo así al ser en objetualidad

* Orig.: *Ur-kunde*. Las dos denominaciones en cast. intentan cercar el sentido múltiple de *Urkunde* cuando, como aquí, el guión obliga a atender al valor propio de cada miembro: *Ur-kunde* es la protonoticia, lo que abre toda posibilidad de dar «nuevas»; *Urkunde* es el documento que da *sentido* a algo, al desplegarlo por escrito. Pero todo documento precisa tanto de un mensajero que lo porte *(Bote)* como de la embajada o mensaje *(Botschaft)* en él anunciada y precisada a su vez de interpretación (hermeneusis). Las alusiones a la embajada cristiana (o, si se quiere, su laicización) son aquí claras. *(N. del T.)*

para la conciencia y, por ende, en representatividad de objetos. Por el contrario, la transcendencia del estar es pensada como el abrir y el mantener abierto aquello «*transcendens* sin más» que es el ser. En este otro sentido, distinto al moderno, la fenomenología hermenéutica es «conocimiento trascendental» (SuZ, 38; tr. 49).

La determinación del ser como *transcendens* resume el modo en que hasta ahora iluminó al hombre la esencia del ser. Esta determinación del ser, introductoria y retrospectiva, no es empero sino el punto de partida de un pensar previo, enderezado a la verdad del ser (PL 83; tr. *Hum,* 3). Este pensar previo acontece primero por el hecho de que la transcendencia, entendida a partir del estar, se hace problema, o sea, que la transcendencia del estar es pensada en su «cómo» en el sentido de existencia. El pensamiento metafísico de la transcendencia se ha aguzado gracias a la teología cristiana, gracias a que Zuinglio, por ejemplo, determina el transcender del hombre como un «levantar los ojos a Dios y a su palabra» y a que Kierkegaard determina la existencia como una relación que, en la medida en que se relacione consigo misma, se relaciona con Dios (SuZ 49, 12; tr. 61. 22). Sin embargo, la finitud y temporalidad de la existencia sigue estando pensada aquí a partir de la referencia y oposición a Dios. Por el contrario, lo primero que hace Heidegger es poner entre paréntesis una posible relación del hombre para con Dios, determinando a la existencia, a partir de sí misma, como finita y temporal, de modo tal que ésta se convierte en existencia fáctica.

¿Es suficiente el concepto de existencia para saber si el estar debe ser pensado como «ahí» y, con ello, como lugar de la verdad del ser? Según Heidegger lo expone en su meditación sobre la metafísica en cuanto historia acontecida del ser (N II, 399 ss.), el concepto de existencia pertenece a la metafísica moderna y, por ende, a la metafísica en general. Lo que presupone el hecho de que el concepto de existencia haya podido jugar tan importante papel en los últimos ciento cincuenta años es que la verdad del ser fue olvidada, que el ser, al acentuar el hecho-de-ser frente a la quididad, se determinó como ἐνέργεια, que la ἐνέργεια se convirtió en *actualitas* y que ésta se convirtió, en la modernidad, en la realidad efectiva de la subjetividad. Dentro de la subjetividad absoluta, cuyo ser es querer, Schelling estableció una diferencia entre aquello que es solamente «fundamento de la existencia» en el sentido de asiento y base, y aquello que es lo «propio», la existencia. A partir de un apasionado sentimiento

cristiano, aunque de tinte específicamente subjetivista, enderezado a la salvación del alma, angostó Kierkegaard este concepto de existencia metafísico-especulativo, reduciéndolo a lo antropológico: sólo el hombre «existe»; y su existir es la fe, el atenerse a la realidad efectiva de lo efectivamente real.

Al emplear Heidegger —«por un tiempo», como subrayará más tarde— en *Ser y tiempo* el concepto de existencia estaba dando con ello un paso decisivo en su camino del pensar, o sea, estaba pensando el entender del ser como finito y temporal. Sin embargo, este paso no era más que *un* paso en el camino del preguntar por la verdad del ser (N II, 473 ss.). La existencia no ha sido nunca para Heidegger algo último o entendido de suyo, y por eso no pudo admitir nunca que fuera legítimo designar a su pensar como «filosofía de la existencia». Para Heidegger, una filosofía de la existencia —a menos desde luego que no sea otra cosa que un aborto del periodismo filosófico— no puede ser sino un vástago del subjetivismo moderno. Es verdad que la obra primeriza de Karl Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen (Psicología de las concepciones del mundo)* le ha dado un impulso significativo al joven Heidegger. Sin embargo, en el camino seguido posteriormente por Jaspers, éste, en vez de abordar el problema relativo a una cimentación de la metafísica, ha hecho en su *Philosophie* de 1932 justamente aquello que Heidegger quería evitar: presuponer simplemente la posición metafísico-moderna. Jaspers legitima el pensar de la ciencia, enderezado a lograr una imagen del mundo como orientación universal, disocia de ello el «esclarecimiento» de la existencia, que sería de otra naturaleza, y sigue buscando la referencia «metafísica» a otro fundamento, a la «transcendencia». Con una filosofía tal no tiene ya Heidegger nada que ver, como ha dicho, explícitamente además, por ejemplo en una carta a Jean Wahl, motivada por haber unido éste en 1937 a Jaspers y a Heidegger bajo el rótulo de «filósofos de la existencia», inspirados por Kierkegaard. Dado que Jaspers manifestó claramente en igual ocasión[31] que su pensar y el de Heidegger no tenían, *en lo esencial*, nada en común, bien podría haberse evitado la insulsa charla sobre la filosofía de la existencia como expresión de nuestro tiempo.

---

[31] *Vid.* las cartas de Heidegger y Jaspers en el BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE, XXXVII (1935), 161 ss. Cf. también mi *Jeans Wahls Heidegger-Deutung* (ZEITSCHRIFT FUER PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG, 12 [1958], 437-458).

El concepto de existencia se ha convertido en un concepto de moda. Es verdad que no podemos olvidar que ha sido la invocación a «existir» lo que ha convocado al hombre a volver sobre sí mismo. No obstante, no es posible rechazar la pregunta de si esta invocación no sea algo perteneciente a ese subjetivismo que determina la fase final de la metafísica. ¿Acaso no se mueve uno irreflexivamente en este subjetivismo cuando se figura uno que hay que familiarizarse con ese grito por la existencia al hablar de filosofía «existencial» y de filosofía de la existencia, de teología existencial, de teoría literaria existencial o existencialista, etc.? La filosofía existencial ha experimentado su más alta cúspide en el existencialismo francés. El principal representante de este existencialismo, J. P. Sartre, sufrió un estímulo decisivo gracias a las primeras publicaciones de Heidegger. ¿Acaso no denomina *Ser y tiempo* al hombre «estar» porque parte de la base de que la determinación esencial del hombre no puede cumplimentarse «indicando una quididad propia de las cosas», y porque encuentra la «esencia» del hombre en la existencia y no en una esencia? (SuZ 12, 42; tr. 22, 54). ¿No se convierte acaso el hombre, en cuanto existencia, en lo que en cada caso es él en cuanto esencia? Sartre creía poder entender a Heidegger en este sentido, pero con ello estaba perdiendo de vista la propia tendencia heideggeriana. A ello se debe el que Heidegger haya trazado una línea divisoria bien definida entre el existencialismo y su propio pensar: *Ser y tiempo* no pone a la existencia por encima de la esencia, sino que intenta llegar al estar, entendido como el ahí, como ámbito de la verdad del ser; y solamente en este ámbito puede ser aclarado el derecho a enunciar metafísicamente la primacía de la existencia sobre la esencia o el derecho a invertir antimetafísicamente ese enunciado. Sobre todo, la esencia del hombre no es para Heidegger esa libertad que se arranca de lo «ente» compacto y se emplaza sobre sí, sino la libertad como di-ferencia que decide de lo libre o abierto, de la verdad, que es a donde lo ente requiere llegar a situarse. El «proyecto» de la existencia no es un *projet* en el sentido del poner representativo ni tampoco obra de la subjetividad, sino que, en cuanto yectado y en cada caso acontecido históricamente, es un insertarse en el acontecer de la verdad del ser (PL 68 ss., 79 s.; tr. *Hum*. 2 ss., 30 s.).

Si Heidegger puede diferenciarse con tanta decisión de los filósofos de la existencia y de los existencialistas, ello se debe

únicamente a que él ha planteado de antemano su pregunta de otra manera y asumido la metafísica como problema para, a partir de su origen, hacer que ella y su punto de partida en el subjetivismo experimenten una torsión. La realización de tal torsión le ha supuesto a Heidegger un largo camino. Es verdad que ya en *Ser y tiempo* es pensado el estar a partir de la pregunta por el sentido del ser, de modo que Heidegger ha podido interpretar más tarde el estar como el ahí del ser, la existencia como un extático mantenerse dentro de la verdad del ser y la resolución de la existencia como resuelto estar abierto a esa verdad (WiM 14 s., PL 74 ss.; tr. *Hum.* 25 ss., *Gelassenheit*, 61). Pero en *Ser y tiempo* no es todavía la existencia aquello que ella debe propiamente ser; de lo contrario, el paso de la temporalidad del estar a la temporaciosidad del sentir del ser se habría logrado, y *Ser y tiempo* no habría fracasado. Es verdad que la resolución, por ejemplo, no ha sido pensada desde luego en *Ser y tiempo* como un representarse y un querer lo constante, pero ha seguido siendo pensada como un querer, es decir, como querer-tener-conciencia en la cual el estar se elige a sí mismo y toma sobre sí su nihilidad o «culpa». El querer de la metafísica, el recurso a un fundamento consistente, está ya roto; y, sin embargo, la torsión de este querer se lleva todavía a cabo, al principio, mediante decisiones extremas en favor de este querer. En la «temeridad» de la «angustia», en la que el estar intenta afirmar su poder aun en la carencia de salida y en la impotencia, la «elección» de sí mismo se convierte en afirmación de sí ante la nada. Ante la prepotencia del destino, el pensar debe «desplegar su obstinación suprema» como lo hizo Prometeo, al cual denomina Heidegger por ello el «primer filósofo», al referirse a él en su discurso rectoral de 1933. También en la *impotencia* sigue siendo el querer voluntad de poder. Si el intento de mantenerse en su esencia es «afirmación de sí», el saber de lo esencial es entonces un querer (E 16; tr. 59; Hw 55; tr. 56). Heidegger tiene que aceptar primero el modo moderno de pensar, que concibe el saber (el estar humano) como un querer, antes de llegar a poder meditar sobre el hecho de que esta esencia del saber y del estar no puede dejar que la verdad del ser sea en aquello que su esencia (verbalmente pensada) tiene de más propio. Una vez cumplimentada esa meditación, el saber tiene entonces que estar presto, mediante un no-querer, a un pensar que no sea ni voluntad ni solamente lo meramente opuesto al pensar como voluntad; tiene que estar presto

a un no-querer que gane más bien su esencia en virtud de que ésta sea apelada, invocada por la verdad del ser (*Gelassenheit* 31 ss.). Cuando la esencia del pensar y del estar es pensada de este modo, aquello que ya en *Ser y tiempo* había sido experienciado es llevado entonces de un modo más propio al lenguaje, pues es aquello hacia lo que *Ser y tiempo* se encaminaba; en *Ser y tiempo* el querer-tener-conciencia * es pensado como entender una *invocación* (SuZ 288; tr. 313).

Se trata en todo caso de no perder de vista el camino transitado por Heidegger; igual de falso es afirmar que entre su primer y último pensar se da una mismidad carente de diferencia o decir que su diversidad es sólo externa, o tomar puntos aislados del pensar heideggeriano, haciéndolos jugar entre sí. El que quiera hacer tal cosa puede ver sin duda, fácilmente, una aparente contradicción entre las formulaciones primeras y últimas de Heidegger: por ejemplo, en *Ser y tiempo* el carácter de existencia singularizada, en cada caso mía y propia, es distinguido de la impropiedad del «se» [32]. De ahí debe seguirse que la plena «cura» pertenece al estar, entendido como el ahí del ser. En ningún caso debe decirse que el carácter de propio viene determinado porque un singular se remita a sí mismo o porque el «estar» se sienta movido por aquello —o descanse en aquello— que se denomina su «existencia». Más bien se debe mostrar que el carácter de propio viene determinado según la medida en que la verdad de lo ente sea asumida sólo a partir de lo tradicional, o tomada a partir de la verdad, que acontece, del ser, y sea apropiada originariamente. El carácter de propio se determina a

---

* Orig.: *Gewissen-haben-wollen. Gewissen* es la conciencia práctica (es mejor no hablar de «moral» en Heidegger), frente a la gnoseológica *(Bewußt sein). (N. del T.)*

[32] Debiera ser algo evidente de suyo el hecho de que la malfamada diferenciación entre el individuo singular y el «se» no sea solución ninguna al problema del «espíritu objetivo». La existencia, en el sentido de *Ser y tiempo*, no tiene que ver con el singular kierkegaardiano, por mucho que el parentesco entre ambos conceptos pueda conducir falsamente a esa opinión, contra la que ya tempranamente se levantó Heidegger al señalar que la *Jemeinigkeit* no está particularizada en un Yo aislado, y que el sí-mismo —al que compete el carácter de «en cada caso mío»— no es Yo ni Tú, ni tampoco Yo o Nosotros (G 38: tr. 42; E 22: tr. 66; N I, 275). Es desde luego indudable que la problemática de Heidegger sobre la comunidad *[Gemeinschaft]* pertenece a lo menos satisfactorio de su obra, e igual cosa hay que decir cuando se atiende al hecho de que Heidegger no haya elaborado nunca concretamente este problema, rozado si acaso tan sólo en un respecto de «ontología fundamental» (PL 58 ss., 77 s.: tr. *Hum.* 12 s., 27). El problema no es ciertamente resoluble echando mano de la introducción directa del concepto de «pueblo» (cf. ya en *SuZ* 384 (tr. 415), y luego en EH).

partir del hacerse apropiado a la verdad del ser, de modo que es algo perfectamente secundario el que el individuo singular se remita a sí mismo y se sienta o no movido por su «existencia». A ello se debe el hecho de que Heidegger dijera más tarde que los pensadores esenciales no tenían «ninguna elección» (como había dicho Nietzsche de sí mismo) (N I, 37) y que la singularización y la decisión por uno mismo no hacen sino impedir la apropiación * en la verdad del ser (N II, 482); la verdad del ser es una comarca ** en la que no hay «nada de qué responsabilizarse», en la que todo está dentro del mejor orden; y si no ha habido «nadie» que haya encontrado allí la palabra, ello se debe sencillamente a que esta comarca se responsabiliza y responde de sí misma, sin estar empero a disposición del hombre, a pesar de que a ella le haga falta la esencia de éste (*Gelassenheit,* 49). Tomadas al pie de la letra, estas formulaciones están en contradicción con las de *Ser y tiempo,* y sin embargo se atienen a la vía que va hacia la verdad del ser, vía adoptada por *Ser y tiempo.*

En esta vía vira la «existencia» para hacerse «ex-sistencia». La existencia, que intenta captar en la resolución el sentido del ser como un fundamento último, experiencia su impotencia y «culpa». Ella es, así, quien le «guarda el puesto a la nada»; o sea, mantiene libre el puesto para lo enteramente otro, para la nada del ente, para el ser mismo, indisponible, que no se deja asentar como un ente. Pero la nada es, en primer lugar, la esencia «no desplegada» del ser (WiM 46; tr. 56). Cuando el ser es experienciado en su completa verdad, la nada tiene que ser pensada como recusación *** (Hw, 104; tr. 99); como abismo en la verdad del ser. Cuando la existencia da cobijo a la recusación y ocultación como centro, como corazón y misterio de la verdad, viene a convertirse en ex-sistencia, en el insistente soportar esa verdad. El «guardián del puesto de la nada» se convierte en

* Orig.: *Vereignung.* Entiéndase: no que el estar humano se apropie de la verdad del ser, sino que sea apropiado para ella y, en ella, *apto* para ser sí mismo. *(N. del T.)*

** Orig.: *Gegend.* El término será capital en el último Heidegger. Conectado con *gegen* («contra»), hay que lamentar que en castellano se pierda esa resonancia (patente en fr.: *contrée,* ingl.: *country,* it.: *contrada,* cat.: *contrada*), sólo sugerida por el verbo «en*contrar*». La comarca está marcada por el pliegue del «ahí» del estar humano, por ese *kéntron* o escisión desde el cual se despliega lo que ahí se encuentra, lo «presente» («*Gegen*wärtiges»). *(N. del T.)*

*** Orig.: *Verweigerung.* Otra vers. posible: «obstinado rechazo» (a convertirse en ente, a dejarse «explicar»). *(N. del T.)*

«pastor* del ser»; o sea, la verdad del ser es el cobijo que cobija a todas las cosas en la verdad, que deja que lo ente sea un ente y que el hombre sea hombre; a ese cobijo le «hace falta» el hombre, como pastor que toma a su cuidado *[Sorge]* el cobijo sin ponerlo empero a disposición suya; le hace falta aquél a quien confiarse, sin convertirse en posesión suya (Hw 321; tr. 287; PL 75, 115; tr. *Hum.* 27, 62).

Si la existencia se convierte en ex-sistencia, el centro de gravedad en la mismidad de ser y pensar se desplaza de la existencia a la verdad, que acontece como algo en cada caso indispensable. A ello se debe que lo anteriormente pensado vuelva a ser ahora pensado en otro sentido; por ejemplo, que el estado de acorde** del estar deje de ser entendido a partir de las cambiantes tonalidades afectivas* del hombre (SuZ 134; tr. 151 ss.) para serlo a partir de la «voz del ser», voz que determina una y otra vez al pensar mediante su apelación en favor de la di-ferencia decisiva de su verdad sobre lo ente, haciendo acorde así al pensar con la forma propia de su época (*¿Qué es eso de la filosofía?*, 33 s.; tr. 62 s.). Estado de acorde no es ya el existenciario de una analítica existenciaria, sino un modo en que se hace valer la verdad del ser, y también un apuntar al lugar de la ex-sistencia por parte de esta verdad. La importancia que de entre las tonalidades afectivas o acordes recibe la angustia no está fundamentada ya «sistemáticamente» por el hecho de que sea ella y sólo ella la que experiencie la nada (WiM 31, 37; tr. 47, 52), sino que está fundamentada en la historia acontecida del ser; o sea, la angustia que es del tipo de la esencia soporta el sino del ser que es el nihilismo y dice sí

---

* Orig.: *Hirten.* La famosa localización (no «definición») del hombre como «pastor del ser» —de raigambre hölderliniana— puede ser mal entendida al verterse a otro idioma. *Hirt* (ing.: «shep*herd*») deriva de *Herde*: «horda, grey». Aparte de la inmediata resonancia (no probada etimológicamente, empero), con *Herd* («lar», «fuego del hogar»), *Hirt* es el que «con*grega*» la grey (en nuestro caso, quien mediante el *lógos* reúne lo ente —si no, disperso— en su ser). Exactamente en sentido contrario, «pastor» (del lat. *pasco*) es aquel que *dispersa* la grey para que paste. Heidegger atiende —como se ve bien en el contexto— a esa reunión, al hablar de «cobijo» *(Hut)*. «Pastor» no es solamente *Hirt*, sino también *Hüter*: el que guarda el rebaño. Una última sugerencia: el s. XIX, en su biologismo, impuso la voz *Herdenmensch* (hombre como «animal gregario»). ¿No habría que advertir quizá en *Hirt des Seins* un eco polémico contra el «humanismo» del «animal gregario»? *(N. del T.)*

** Orig., resp.: *Gestimmtheit, Stimmungen.* Cuando el último término tiene sentido propiamente heideggeriano, traduzco «acorde» (: entonado con la voz —*Stimme*— del ser). El sentido habitual es el de «estado de ánimo o sentimiento». He pretendido con todo que también en este caso se aprecie este carácter de «estar o tono» (así, por ejemplo, cuando hablamos de un licor «cordial» o «tónico»). *(N. del T.)*

—está acorde*— en los horrores del abismo (WiM 12). Si Dios está muerto —se dice en el discurso rectoral de 1933—, tiene que dar un viraje «el perseverar, inicialmente admirativo, de los griegos ante el ente para convertirse en un estar expuesto sin protección alguna a lo oculto e incierto, es decir, a lo digno de ser preguntado». El pensar llega a un nuevo estado de acorde. En cada época ha estado acorde: el pensar griego persiste en su asombro ante el ente, la metafísica moderna procede de la duda a la certeza (*¿Qué es eso de la filosofía?*, 37 ss.; tr. 65 ss.). El final de la metafísica es experienciado en la angustia; la nada experienciada en la angustia se muestra como velo del ser; la angustia vira entonces hasta convertirse en el pavor-y-pudor** del acorde de un «pensar en el origen» que ha llegado al hogar (EH 124; tr. 145). El pavor ha dejado de ser simple modificación del miedo (cf. SuZ 142; tr. 160), para convertirse en algo que corresponde al αἰδῶς griego, que es esencialmente «pavor-y-pudor» ante los dioses. El pavor va de consuno con la serenidad***, que también dentro de la violencia universal del dominio técnico de lo ente puede dejar que el ente sea un ente, partiendo de la apertura a la verdad del ser.

Cuando la existencia se convierte en ex-sistencia, lo anteriormente pensado viene a ser pensado de otra manera; mas no sólo esto, sino que también viene a ganarse de forma nueva aquello que, en el nivel de *Ser y tiempo*, seguía siendo un problema insuficientemente explicitado. *Ser y tiempo* intenta, por ejemplo, avanzar a través de una

---

* Orig.: *steht das Seinsgeschick des Nihilismus aus und stimmt...* En primer lugar, que el nihilismo sea sino del ser no implica que haya sido o vaya a ser el único *destino* de éste (por eso he dajado este último término para verter *Schicksal*). En segundo lugar, que la angustia *esté acorde en* los horrores (*Stimmt* se usa normalmente para afirmar: «sí, de acuerdo»), no significa que se «*conforme con*» ellos (cf. el *Jasager* nietzscheano). Como decía J. A. Goytisolo de nuestra desgraciada historia reciente: «Si asumimos el pasado, eso no es darlo por bueno». *(N. del T.)*

** Orig.: *Scheu.* Como en el gr. *aidōs,* este término implica un doble sentido; igual ocurre en el término —con él emparentado— *schauen* («observar»). El *pavor* es el resultado de un *ver* lo prohibido (lo divino, por ejemplo), e.d. de atentar contra el *pudor* de aquello que se obstina en estar oculto. Así, el pavor que siente Acteón ante la visión de Artemisa desnuda *corresponde* a su atentado al pudor de la diosa. *(N. del T.)*

*** *Gelassenheit.* Quien ha hecho la experiencia del pavor ya no puede tener «miedo de nada», sino sólo abandonarse al sino del ser. Eso siginificaba *gelassen* en la mística de los ss. XVI-XVII alemanes: *gottergeben* («sumiso a los designios de Dios»). También en nuestro San Juan de la Cruz: «cesó todo y dejéme, / dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado» (*Subida del Monte Carmelo*, estr. 8). Claro que el pobre Acteón (ver nota anterior) no estaría de acuerdo ni con el poeta ni con el pensador. *(N. del T.)*

explicitación de la temporalidad e historicidad del estar, hacia la temporariedad del sentido del ser, y, a partir de un ente conocido: el hombre en cuanto estar, intenta pensar en algo impensado y desconocido. Pero este intento fracasó. Ahora que el sentido o verdad del ser es experienciado como acaecimiento propicio acontecido súbitamente y en cada caso, también el estar alcanza, a partir de esa experiencia, una esencia experienciada más originariamente; o sea, el estar se convierte en «estación del instante» de la verdad del ser. Las preguntas, otrora abiertas, sobre la conexión entre momento y situación, espacio y tiempo, verdad y mundo, son puestas ahora bajo una luz nueva.

Cuando la existencia es pensada como ex-sistencia, el sentido «primario» del intento de llevar al lenguaje el sentido o verdad del ser no puede ser ya análisis existenciario; tampoco los rasgos esenciales de la verdad del ser pueden captarse ya como «existenciarios» ni ser denominados a partir de aquello que, frente a la verdad del ser, tendría que ser llamado secundario, aun cuando fuera en general posible un ajuste entre lo Mismo de la verdad del ser y la exsistencia.

Dado que el concepto de existencia ha dejado de jugar su papel determinante, también el concepto de trascendencia cae; ese concepto es devuelto a la metafísica y, ante todo, a la metafísica moderna (SvG 132 ss.; VA 74). La pregunta que se plantea ahora reza: ¿cómo pudo convertirse en la época moderna la trascendencia (el ascender más allá de lo ente para llegar al ser) en rescendencia, en descenso de la subjetividad hacia sí misma? (*Sobre la cuestión del ser*, 18; tr. 31). También el concepto de «horizonte trascendental» (SuZ 39; tr. 50) queda ahora relegado. De acuerdo con la interpretación de Heidegger (*Gelassenheit*, 38 ss., 50 s.), el ascenso más allá de los objetos es pensado en lo trascendental del horizonte trascendental, en el horizonte del ámbito de visión que comprehende en sí a las perspectivas (el ser del ente como idea o, en su caso, como condición de posibilidad), rebasando aquello que se da a ver, el aspecto. Pero el horizonte trascendental no es sino el lado de la verdad del ser tornado hacia nosotros, o sea, el lado aparentemente puesto a nuestra disposición. La ocultación, que pertenece al des-ocultamiento del ser, se le aparece al conocimiento trascendental, en todo caso, como una nada vacía (la X de la cosa en sí). Cuando esta ocultación es pensada como el corazón de la verdad, la verdad del ser no puede

ya ser captada como horizonte trascendental. Ni tampoco, desde luego, como «sentido del ser», dado que el sentido es pensado «primariamente» a partir del proyecto y del entender, o sea, a partir del poder de la subjetividad (SuZ 151 s.; tr. 170). Es verdad que «sentido del ser» y «verdad del ser» dicen lo Mismo; pero no lo dicen sin diferir, como cuando Parménides y Kant decían la misma identidad de pensar y ser. La palabra sentido, como término *filosófico,* pertenece a la filosofía moderna de la subjetividad, a los ámbitos de la hermenéutica diltheyana, del neokantismo y neohegelianismo. A ello se debe que el término filosófico «sentido» no pueda dar nombre a la verdad como desocultamiento, aun cuando bien pueda ser que el significado radical de la palabra apunte a aquello que Heidegger piensa como perteneciente al «sentido del ser»: camino, curso y dirección.

Ser y tiempo pretende ayudar a emplazar un *fundamento* último para la doctrina del ser; de este modo, esa obra no es sólo analítica existenciaria, sino también ontología *fundamental.* Pero al respecto queda inaclarado el modo en que analítica existenciaria y ontología fundamental se copertenezcan. Como se dice en la página 13 [23 de la tr. esp.] de aquella obra: ¿tiene la ontología fundamental que ser buscada en la analítica existenciaria, dado que ésta funda toda ontología y hasta la pregunta por el sentido del ser? O bien, como se dice en esa misma página: ¿se ve esta analítica «supeditada» a la «elaboración procedente» de la pregunta por el sentido del ser? La analítica, hasta donde ha sido publicada, no ayuda sino a emplazar el «suelo» para ganar la respuesta a la pregunta por el sentido del ser (SuZ 17; tr. 27). Ahora bien, ¿sigue siendo esta respuesta ontología fundamental o incluso analítica existenciaria, o ya no lo es? En el libro sobre Kant se dice que la ontología fundamental establece la finitud de la comprensión del ser como fundamento de la metafísica, siendo así el «primer estadio» de una metafísica del estar (209; tr. 195). Más tarde dice sin embargo Heidegger que el proceder de *Ser y tiempo* se denomina ontología fundamental porque trata de llegar al sentido del ser, o sea, a la verdad del ser entendida como fundamento de la metafísica (WiM 21; PL 109 s.; tr. *Hum.* 57).

Antes de que demos cuenta del estar y del sentido del ser remitiendo el uno al otro como siendo el uno y el otro fundamento, tendremos que preguntar por el modo en que haya que pensar el estar: si como el ente «hombre» o como el lugar de la verdad del ser,

tal como ella acontece en el hombre. Al final de *Ser y tiempo* se repite la tesis de que la ontología fenomenológica surge de la existencia y revierte a ella; pero esta tesis —se dice— no debería ser considerada como dogma, «sino como formulación del problema fundamental todavía "encubierto": ¿se deja fundamentar la ontología ontológicamente, o está necesitada para ello de un fundamento *óntico*, y *qué* ente tiene que asumir la función de fundamentarla?» (SuZ 436; tr. 469). Ahora bien, *Ser y tiempo* no deja ninguna duda respecto al hecho de que es el estar el que tiene que asumir el papel de la fundación, puesto que él se ve «distinguido» de los otros entes por la *comprensión* del ser. A ello se debe que el estar esté disociado, en cuanto «existencia», de todo ente. Pero la mostración de esta señalada característica se ve también convertida en problema al final de *Ser y tiempo*: «Algo tan evidente como la diferencia entre el ser del estar existente y el ser de lo ente que no tiene la forma del estar (la realidad, por ejemplo) es solamente el *punto de partida* de la problemática ontológica, pero no es nada cabe lo cual pueda reposar la filosofía» (SuZ 436 s.; tr. 470 s.).

El hombre se distingue, ciertamente, de todos los demás entes en que tiene comprensión del ser; sin embargo, este modo de hablar sobre la «característica señalada» del hombre sigue siendo equívoco, pues suscita la impresión de que la comprensión del ser sea posesión del ente «hombre». Al fin y al cabo, no es solamente el hombre el que está en el ser como en aquello que es la verdad sobre él, sino que, a su manera, también el resto de lo ente lo está. Si se pregunta por el ser y la verdad del ser, entonces todo ente tiene que ser incluido, de propio, en la pregunta. Es en este sentido por lo que Heidegger pregunta por qué hay, en general, ente y no más bien nada. Si todo ente está incluido de propio en la pregunta entonces la ontología fundamental, que trata de asegurar a la existencia como fundamento de la doctrina del ser, se convierte en «metafísica». Sin embargo, en esta pregunta que es la «pregunta fundamental» de la metafísica (WiM 42; tr. 56), el pensar no se limita a trascender, «metafísicamente», al ente en su ser, sino que es más bien el porqué de todo ser y, por ende, el sentido del ser lo puesto igualmente en cuestión.

En sus primeros trabajos había adoptado Heidegger el título «metafísica» de una manera positiva. El espíritu de la investigación fenomenológica le iba a estimular después a rechazar la metafísica y

sus «construcciones». Todavía en *Ser y tiempo* escribe Heidegger entre comillas el título «metafísica», volviéndose irónicamente contra los afanes contemporáneos por afirmar nuevamente la «metafísica» (2, 21, 22; tr. 11, 32). Pero el intento de fundar nuevamente la doctrina del ser tenía necesariamente que convertirse en controversia con la metafísica. Pero Heidegger no se limitó a hacer una nueva afirmación de la metafísica, sino que —en su discurso inaugural friburgués— se pregunta por su esencia. No interpretó a Kant —siguiendo las nuevas orientaciones de entonces en la interpretación kantiana— a partir de los contenidos metafísicos de su pensar, entendiendo a Kant como metafísico, sino que lo que quiso fue, en controversia con él, explicitar el *problema* de la metafísica. La pregunta metafísica por el ser fue reconducida a la pregunta más originaria: ¿a partir de dónde podía ser planteada en general la cuestión del ser? (K 203; tr. 189). Este «a partir de dónde», el fundamento para la metafísica, es el estar. Pero el estar no es sencillamente el hombre, sino el ahí del carácter de abierto de lo ente, tal como acontece esa pertenencia en el hombre. Como todo ente, el hombre no es lo que es sino «sobre el fundamento de la existencia *[Dasein]* en él». La metafísica, tomada como problema, es en cuanto metafísica que hay que volver a fundar «metafísica del estar»; no sólo «metafísica sobre el estar» sino metafísica que, conforme a sino, «acontece como estar». Heidegger la llama también, con un término kantiano, la «metafísica de la metafísica» (K 207 s.; tr. 193 s.). Si la metafísica funda al ente en el ser, la metafísica de la metafísica pregunta en qué se funda el ser en cuanto ser, distinguiendo —es verdad que en una diferenciación provisional, mentada pedagógicamente— entre la pregunta metafísica por el ser del ente en cuanto pregunta conductora, y la pregunta fundamental por la verdad del ser mismo. A la pregunta fundamental no se la conecta previamente, sin más, con la pregunta conductora, sino que ésta se transforma cuando se plantea la pregunta fundamental: lo que deviene ahora *problema* es qué es lo que signifiquen en la pregunta por el ente en cuanto tal y en total ese «en cuanto tal» y ese «en total».

El fundamento interpelado de la metafísica, ¿es entonces el estar o es, en cambio, la verdad del ser? Heidegger pensaba la comprensión del ser como el fundamento del ser del hombre, pensando este fundamento como abismático y tomándolo, de este modo, como punto de partida para la profundización del ser (N I, 577 s.). El ser

es en su verdad «fundamento», pero un fundamento al que le falta el fondo: un fundamento como abismo. El fundamento como abismo es al mismo tiempo «desfondamiento» * que cubre y ciega su propio fondo; y solamente como abismo y desfondamiento es «protofundamento» *(Beiträge)*. Durante un tiempo habló Heidegger, igualmente, de la «finitud» de la comprensión del ser y de la del ser mismo (K 197 ss.; tr. 184 s.; WiM 40; tr. 54). El concepto de finitud tiene, sin embargo, sus peligros: induce al pensar a que busque una infinitud como «presuposición» necesaria de la finitud y, con ello, a que tome en cada caso infinitud y finitud como si fueran entes (K 222; tr. 206). «Este hablar sobre la "finitud" del ser sigue siendo una denominación defensiva y al mismo tiempo insuficiente respecto a su abismaticidad» (Repeticiones al curso sobre Nietzsche *Der Wille zur Macht als Erkenntnis [La voluntad de poder en cuanto conocimiento]*). Cuando el pensar guarde-en-verdad la abismaticidad de la verdad del ser (el ocultar que hay en ella) podrá entonces volver a admitir positivamente un hablar de lo infinito; pues infinitud no mienta lo meramente otro de lo finito, sino la conjunción íntima, sin barreras, de lo finito (*Hölderlins Erde und Himmel*, 25). Al ser pensados el estar y el ser mismo como abismáticos dejan de poder estar enfrentados como fundamentos distintos, existentes cada uno de por sí: el uno no es sin el otro. Es verdad que el regreso al «fundamento» de la metafísica parece llegar a la «pregunta decisiva» de si, según su verdad, haya que fundar al ser —tal como se muestra en la diferenciación entre ser y ente— en la naturaleza del hombre, es decir, en la trascendencia y existencia del estar, o si es la naturaleza del hombre la fundada en la diferenciación entre ser y ente. Sin embargo, la mera limitación a una tal pregunta no lograría captar lo propiamente interpelable, a saber qué sea en general el fundar y qué el fundamento (N II, 243). La voluntad de fundar es incapaz de captar la mismidad abismática y destinal de ser y estar, lo mismo si, en la metafísica de la subje*tidad,* esa voluntad emplaza al ser como *subjectum* último o si, en la metafísica moderna de la subje*tividad,* lo emplazado es la trascendencia del sujeto finito o del sujeto absoluto. La meditación sobre la esencia del fundamento lleva al pensar a

* Orig. resp.: *Abgrund, Ungrund.* Por razones análogas a la traducción de *Unwesen* como «no-esencia» vierto ahora *Ungrund* como «desfondamiento». Se trata de algo opuesto activamente al fundamento, no una mera carencia de tal. *(N. del T.)*

abandonar la voluntad de fundar y a intentar experienciar en un «salto» la mismidad de ser y pensar, según el «cómo» que hoy le compete.

No se ha debido a circunstancias externas, del tipo que fueren, el que *Ser y tiempo* no haya sido terminado, sino a que ya el planteamiento de esa obra entrañaba de suyo la necesidad de su fracaso; por una parte, es verdad que el pensar de *Ser y tiempo* estaba en camino a la verdad del ser, pero por otra, y de un modo metafísico, buscaba la verdad del ser de una forma que nunca podría ser experienciada, o sea, como el fundamento último, como el fundamento que aportara el asentamiento de la doctrina del ser. Aun cuando *Ser y tiempo* se atenga a la pregunta por lo que signifique el hecho de que, ya desde el pensar griego, al ser se le haya entendido a partir de la asistencia y, con ello, desde la presencialidad, la obra no persiste en esta pregunta ni llega a apurar el hecho de que sea historia acontecida el que el ser se haya mostrado al pensar como asistencia. *Ser y tiempo* va dando más bien un rodeo: asegura en primer lugar la existencia, que entiende el ser, y representa a la historicidad como «esencia» de esa existencia. De este modo, no sólo ha sido malentendido *Ser y tiempo* de una forma subjetivista y antropológica, sino que fue la obra misma la que, por proceder del pensar dirigente entonces, corrió «contra su voluntad» el peligro de «convertirse meramente de nuevo en consolidación de la subjetividad» (N II, 184 s.). Como *Ser y tiempo* seguía sin separarse suficientemente del pensar metafísico y representativo y de la tendencia moderna a poner el punto de partida en la subjetividad como fundamento que hay que empezar por asegurar, fue incapaz de volver a encontrar, desandando el rodeo dado, su pregunta por el ser y la asistencia, por el ser y el tiempo. La transición del análisis del estar a la temporalidad, enderezada al despliegue de la temporaciosidad del sentido del ser mismo, no se logró. Y en el intento de pensar la unidad de los éxtasis de la temporalidad para ganar así la base de partida desde la que mostrar la temporaciosidad del sentido del ser, había fracasado Heidegger. A ello se debe que en *De la esencia del fundamento* tratara Heidegger de poner de manifiesto, al principio con independencia del problema de la «temporariedad», el «horizonte trascendental» del sentido del ser. Pero con su peraltación de la verdad óntica por parte de la verdad ontológica, la obra se quedó estancada en ese querer-fundar, incapaz de captar la unidad del pensar sistemático y del acontecido histórica-

mente, con lo que resultó imposible la experiencia de la temporaciosidad y conformidad al acontecer histórico de la verdad del ser. «La crisis» —se dice en los *Aportes*— «no se dejaba dominar por el simple hecho de seguir pensando en una dirección inquisitiva ya planteada, sino que había que atreverse a dar el salto, un salto que se da de muchas maneras, a la esencia del eseyer mismo, lo cual exigía al mismo tiempo una inserción más originaria en la historia acontecida». La pregunta por la esencia de la verdad tuvo que ser planteada, pero tuvo que tornarse en la pregunta por la verdad de la esencia, por el desocultamiento del ser. Dado que el ser se esencia para nosotros a partir del errar de la metafísica, «olvidada del ser», era necesario plantear la pregunta por la esencia de la metafísica. Por su parte, esta pregunta tuvo que virar hasta convertirse en la pregunta por el modo en que el pensar deba emplazarse en la esencia —entendida verbalmente— de la metafísica, la pregunta por el modo en que lo impensado de la metafísica pueda ser rescatado por un pensar que sigue la historia acontecida del ser. El pensar tuvo que abandonar la ilusión de una metafísica de la metafísica en beneficio de un pensar «de transición», que sigue la historia acontecida del ser.

La transición llevada a cabo por el pensar que sigue la historia acontecida del ser es el tornar a hospedarse en la verdad del ser. Sin embargo, transición y tornar a hospedarse no consiste en la conversión de una cosa en otra, como si se permutara el fundamento «existencia» por el fundamento «ser»[33]. En la transición viene experienciada de forma distinta la mismidad del ser mismo y del estar, porque es el pensar el que torna a entrar en lo impensado de lo ya pensado: tornando, el pensar se vuelve contra sí mismo, descubriendo lo «infundado» de la «fundación» de sí mismo (N I, 24). En

[33] Así al menos se ha pretendido dar cuenta de la «torna», que desde luego tiene que seguirle siendo a la época de la elección metafísico-científico-técnica de fundamentos la cosa más ajena y más extraña. Cf., por ejemplo, Karl Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit.* (2.ª edición ampliada), Gotinga, 1960. [Hay tr. de la primera edición: *Heidegger pensador de un tiempo indigente.* Madrid, 1956.] En sus trabajos no interpretativos parte Löwith de un planteamiento antropológico de los problemas para llegar luego, a través de una crítica del pensar acontecido históricamente —conducida por medio de investigaciones históricas— a la tesis de que, tras la «muerte de Dios», el pensar no puede encontrar fundamento sino en el «mundo», siempre igual. Löwith atribuye también a Heidegger un movimiento semejante, que iría del hombre al mundo (al menos al mundo del acontecer histórico).

este sentido, *Ser y tiempo* cumplimenta ya una torna *: el análisis del entendimiento del ser, basado en la temporalidad, sobre el que está fundado la doctrina del ser, debe ser fundado, por su parte, en lo infundado del sentido temporacioso del ser. Cuando se dice que ya en *Ser y tiempo* hay una torna (cf. PL 72; tr. *Hum.* 24), no cabe pasar por alto el hecho de que la torna, real y efectivamente cumplimentada, nunca ha llegado a cumplimentación en esa obra; ni tampoco era desde luego susceptible de cumplimentación, dado el planteamiento de *Ser y tiempo*: es decir, como la fundante transición «sistemática» de la existencia al sentido del ser. Solamente es posible salir del círculo en que están encerrados el entendimiento del ser propio de la existencia y el sentido del ser cuando el pensar abandona la voluntad de fundar de la metafísica y el modo en que ésta aporta los fundamentos, es decir, cuando experiencia el fundamento en su otra esencia: como abismo (N I, 654). El pensar sólo puede tornarse en caso de que la verdad del ser, que se había tornado en un desvío de su esencia originaria, deje experienciar esa desviada torna y remita con ello a su originariedad.

La torna, entendida como tornar a hospedarse el ser en su verdad, presupone la torna entendida como torna que desvía al ser de su verdad. Cuando el ser se determinó «como ser» (como constante asistencia) ocultó su verdad, es decir, quedó a la vista solamente como *carácter de abierto* del ente, pero no como ocultar y enclaustrar (Hw 310; tr. 277 s.). Los griegos, que fundaron la metafísica —y ello significa: la verdad occidental sobre lo ente— quedaron cautivados por el ser, entendido como carácter de abierto de lo ente; y por ello se vieron obligados a olvidar, con una determinada necesidad, la verdad del ser: a saber, que el ser es ante todo el yacer abierto y el ocultar. Así, no hay que pensar este olvido en el sentido de que los griegos hubieran llegado a caer en lo ente extrahumano, en el «mundo», olvidando al respecto lo propiamente humano, la existencia temporaciosa y, con ello, también el sentido del ser. Este orden de pensamientos (cf. SuZ 25; tr. 35 s.) —insinua-

* Orig.: *Kehre.* He vertido como «torna» el célebre heideggeriano, rescatando así un viejo vocablo rural. «Torna» es la operación por la que, tras el aventado del cereal, se vuelve el conjunto (: «se vuelven las tornas»), quedando de este modo separado el grano de la paja. Aparte de la conexión con el verbo *kehren* («tornar»), «torna» tiene la ventaja —frente a «regreso» o «vuelta», por ejemplo— de no aludir a una *línea* espacial o temporal: es en el «lugar» *(Ort)* mismo donde lo verdadero (en el caso, el trigo) queda desoculto. *(N. del T.)*

do por la exhortación cristiana a la «interioridad» y conforme a la representación ordinaria que del pensar «objetivo» de los griegos se tiene— no es esencial para el *camino* del pensar de Heidegger. Solamente es esencial la indicación de que el ser del ente irrumpió en el pensar griego con una potencia tal que fue tomado como la constante y, en este sentido, como lo que yace ante los ojos. La «presencia» constante del ser —más tarde habla Heidegger solamente, en referencia al pensar griego, de «asistencia» o de «asistir»— no es ni lo externo ni lo «mundano» que yace ante los ojos. Esa presencia puede darse en verdad de forma plena justamente en lo «más espiritual», como en las simetrías matemáticas o en el arquetipo siempre igual a sí mismo. Cuando el desvanecimiento del ser se muestra en el nihilismo es cuando puede venir a recordación el pensamiento de que el retirarse y el retenerse pertenecen al ser. Y es también desde el respecto del retirarse y del ocultarse como el ser puede ser experienciado en su *verdad*. La torna se hace así posible como «torna del olvido del ser al acaecer de verdad [*Wahrnis*] de su esencia» (VA 182). Ciertamente, la «torna» es también el lazo en el que se traza ese círculo en donde estar y sentido del ser están conjuntamente enlazados. Pero del mismo modo que el esquiador torna y vira para continuar en su camino y evitar precipitarse al abismo o extraviarse en la montaña, también el pensar de Heidegger, de cara al abismo del nihilismo, vuelve hacia sí a fin de atenerse al camino que lleva a la verdad del ser. La torna es una torsión del desvío tornadizo; según el análisis existenciario, una torsión del tornar del estar que lo desvía de su carácter de propio (SuZ 184; tr. 204); según la historia acontecida del ser, una torsión del desvío tornadizo del ser respecto a su verdad. Solamente en cuanto torsión del desvío ya acontecido es la torna un tornar a hospedarse en la verdad del ser.

Cuando el ser torna a hospedarse en su verdad, el «olvido del ser» parece entonces definitivamente eliminado. Pero en realidad la experiencia decisiva es que el olvido de la verdad del ser no es algo que en cualquier momento pudiera quedar definitivamente rescindido, sino algo que pertenece más bien positivamente a la di-ferencia decisiva de la verdad del ser; se trata, en efecto, del saber relativo al errar como posibilitación de la historia acontecida; se trata de un silencio sapiente, de un silencio elocuente respecto a la abismaticidad y ocultamiento que hay en el des-ocultamiento originario. En cuanto

preservación-en-verdad de la permanente abismaticidad, la torna no aporta ninguna fundación última. De este modo, tampoco se trata de la torna sin más, sino de la torna que nos está encomendada. Cuando la torna toma positivamente el olvido de la verdad del ser como guarda del misterio de esta verdad, sigue siendo la metafísica la que marca su lugar, pues ésta es, precisamente en su olvido del ser, la «historia acontecida del misterio de la promesa del ser mismo» (N II, 370). Esta expresión: «misterio» de la metafísica, tiene que ser bien entendida *, es decir, no hay que entenderla como si Heidegger creyera, de una vez por todas, poder mostrar y descubrir qué sea lo impensado y oculto en la metafísica. Cuando Feuerbach llama a la filosofía especulativa el secreto * de la teología, y a la antropología el secreto * de la filosofía especulativa, cree estar al cabo de la calle de lo que definitivamente sean teología y filosofía especulativa. Cuando Marx llama a la *Fenomenología del Espíritu* el secreto * de la filosofía hegeliana, cree saber cuál sea la esencia de ésta y de toda filosofía; en su opinión, es el trabajo aquello cuya esencia viene pensada en la *Fenomenología del Espíritu*[34]. Ni Feuerbach ni Marx saben qué es un misterio en sentido propio, dado que un misterio sólo lo es en realidad cuando es misterio *permanente*, nunca desvelado enteramente, sino concediendo una y otra vez una apertura. Heidegger piensa la verdad del ser como ese misterio permanente. Cuando la llama «acaecimiento propicio» no está poniendo entonces de relieve en ella una esencia constante, su ser-fundamento último. Más bien está intentado llevar a palabra la experiencia de esta verdad que *nos* es posible *hoy a nosotros*; la experiencia de la verdad, históricamente acontecida en sí misma, no puede saltar fuera de la «esencia»

* La dificultad a que alude el autor se debe a que *Geheimnis* significa a la vez «misterio» y «secreto». Aunque en su origen ambos términos apuntaban a lo mismo (resp.: gr. *myō*: «guardar, poner en cerrado», y por extensión «cerrar la boca»; y lat. *secerno*: «poner aparte»), el uso actual apunta a «misterio» como a algo más allá de lo razonable y decidero, *por principio*, y a «secreto» como a algo oculto y cubierto, pero que desde luego se puede (aunque quizá no se deba) descubrir. Es claro que Feuerbach y Marx emplean *Geheimnis* en esta segunda acepción. Por eso reservo «misterio» para Heidegger y «secreto» para aquéllos, advirtiendo que en el texto está el solo y ambiguo *Geheimnis* (lit.: «lo guardado en el hogar, lo que no sale de puertas afuera»). *(N. del T.)*

[34] Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*. Leipzig, 1846-1866. Vol. 2, 244. [Es la primera de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Barcelona, 1976, p. 3.] Karl Marx, *Die Frühschriften*. Ed. S. Landshut. Stuttgart, 1953, 251, 269. [*Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid, 1968, pp. 185, 201.]

históricamente acontecida de la verdad ni puede pretender ser ella misma algo ahistórico.

Un pensar que cumplimenta la torna y guarda así el misterio en la verdad del ser no puede seguir siendo entendido a partir de la metafísica fundante: el fundar metafísico llega solamente al ser como verdad de lo ente y, como onto-teología, se disocia del camino que lleva a la verdad del ser. Es evidente que un pensar que parte de la verdad del ser no puede seguir siendo ya «ontología»: para el último Heidegger, la ontología no es sino un rasgo de la metafísica ontoteológica. Sobre todo, ese pensar no puede entenderse ya como «ontología fundamental». «Mientras este pensar se siga designando a sí mismo como ontología fundamental continuará obstaculizando, al denominarse así, su propio camino, oscureciéndolo» (WiM 21). El título de ontología fundamental da la impresión de que el pensar de la verdad del ser siguiera siendo una especie de ontología que no trataría solamente, desde luego, de la fundación del ente en el ser, sino de la fundación del ser en el «ser» del ser. Igualmente ocurre con el título «metafísica de la metafísica» (Hw 242; tr. 218), devuelto en consecuencia por Heidegger a la metafísica moderna (N II, 244, 370). La pregunta de por qué haya en general ente, que había sido aceptada como pregunta fundamental de la metafísica, se da a ver ahora como mera pregunta de transición: debidamente pensada, esta pregunta puede ayudar a experienciar el acontecer abismático-fundante de la verdad, pero en cuanto pregunta es fallida dado que, al interrogar por un *fundamento-porqué,* da de lado en su preguntar mismo a la verdad abismática del ser. Así, en esa esfera tiene que resultar toda respuesta demasiado corta de miras (N II, 374; cf. también SuZ 202; tr. 223). Al aceptar aquella pregunta, al utilizar títulos como ontología fundamental, metafísica de la metafísica o regreso al fundamento de la metafísica, al distinguir entre pregunta fundamental y pregunta conductora, Heidegger guarda una conexión con la metafísica. Claramente despertó también la impresión de haber logrado la institución «fundamental», en sentido propio, de la verdad en una nueva fundación de la metafísica, al emprender el regreso del ser como verdad de lo ente al «ser» o esencia del ser mismo. Pero una meditación sobre la esencia del fundamento mostró que un pensar que quiera ser más fundante que la metafísica entra desde luego en el camino de ésta, siendo de este modo una ilusión.

Heidegger se atuvo en un principio al título de filosofía (*cf.*

Beiträge zur Philosophie [*Aportes a la filosofía*]) para luego dejarlo igualmente atrás al meditar sobre lo dicho en él; esto es: la filosofía surgió cuando la familiaridad con el ser imperante, el φιλεῖν το σοφόν se había ya perdido, debiendo ser entonces recuperada dentro de un pensar metafísico-humanístico (*¿Qué es eso de la Filosofía?* [20 ss.; tr. 54 s.; PL 47 ss.; tr. 152 s.]). Una *filosofía de la filosofía* (*cf. ¿Qué es eso de la Filosofía?,* 17 ss.; tr. 51 s.; Hw 92; tr. 87 s.) no puede seducir ya a un pensar que se ha percatado del engaño de la «metafísica de la metafísica»: en la filosofía de la filosofía es una determinada especie de conocimiento la que se interroga a sí misma; la filosofía se entiende como exposición *conceptual* de una visión sobre el mundo y la vida, o sea, como «expresión» de la vida acontecida históricamente, fundándose con ello en esta vida y en sus posibilidades «cosmovisionales»[35]. Y si Heidegger no puede seguir designando a su pensar como filosofía menos puede, desde luego, designarlo ya como ciencia. Al principio ha tratado Heidegger de echar los cimientos de la ciencia mediante una «ciencia del ser en cuanto tal, con sus posibilidades e inflexiones» (SuZ 230; tr. 251), haciendo existir así a la ciencia a partir de la metafísica (WiM 40 s.; tr. 55). La tendencia del conocimiento científico a establecer su plenitud en una mera cosa «actualmente presente» fue rescindida, y el conocer ligado a la plena temporalidad y al querer-tener-conciencia por parte del estar (SuZ 363; tr. 392). La tarea de la filosofía sería —se dice en uno de los primeros cursos— la de arrojar «teas incendiarias» al trabajo científico. *Ser y tiempo* encontró el movimiento propio de las ciencias en la puesta a prueba de los conceptos fundamentales y en las crisis de cimentación (SuZ 9; tr. 19). Más tarde ha puesto Heidegger de relieve en el trabajo científico la tendencia a asumir sin pruebas los cimientos asentados. De esta manera se vio precisado a oponer el querer-tener-conciencia, pensado como «meditación» conforme a la historia acontecida del ser, a la «carencia de meditación» de las ciencias (Hw 69 ss.; tr. 68 ss.; VA 45 ss.), dejando caer de su propio pensar, por «inadecuado», el «punto de vista que guía a la ciencia y a la investigación» (PL 110; tr. *Hum.* 57).

Da igual la actitud que quiera adoptarse respecto a los rótulos de

[35] Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften.* Vol. 8. Leipzig y Berlín, 1931, 30. [*Teoría de la concepción del mundo.* México, 1954², p. 28.]

metafísica, filosofía o ciencia; lo decisivo es que la pregunta por la verdad del ser no sea entendida, a la manera tradicional, como pregunta metafísica. Si se dice que Heidegger piensa el ser como acaecimiento propicio o, expresado con menos radicalidad, que piensa el ser como tiempo, como historia acontecida, se emplaza entonces a esa determinación: «ser como acaecimiento propicio», en el plano sobre el que descansa la presuposición metafísica de lo que sea asistir constante, con lo que se malentiende entonces todo. El puesto ocupado por la determinación metafísica del ser no es llenado por Heidegger con otra determinación de ese tipo. Lo que él pregunta es más bien a partir de dónde pueda venir entendido en general el ser en cuanto ser; su pregunta se dirige a aquello que el «en cuanto que» oculta en la expresión «ser en cuanto ser»: la verdad del ser mismo.

Aun cuando la igualdad: ser es constante asistir, se haga problemática y, por tanto, se pregunte propiamente por la verdad del ser mismo, con ello no se niega que, dentro de ámbitos delimitados de lo ente, el ser del ente pueda ser desde luego constante asistir. Por ejemplo, la condición de simetría de una ecuación matemática tiene el carácter de constante asistencia: es ella la que hace posible que nosotros podamos volver siempre sobre la simetría de la ecuación. (También el problema del «derecho natural», el problema de los modelos o «arquetipos», el problema de una «metafísica general» están conectados, por ejemplo, con la cuestión enteramente legítima de saber si, dentro de ámbitos delimitados, el ser es o no constante asistir.) Lo único que debe ser rescindido es la hipostasiación que hace de lo constantemente asistente el único ser. La tesis de que el ser del ente no sea constante asistir sino omnímoda temporalidad, en el sentido de lo perecedero, se evidenciaría como falsa apelando al ser que es susceptible de demostración: por ejemplo, al ser de las objetualidades matemáticas. Heidegger no ha propuesto jamás una tesis semejante[36], sino que se ha limitado a negar que el ser del ente

[36] Oskar Becker atribuye esta tesis al pensar de Heidegger, yuxtaponiendo de este modo a la fenomenología hermenéutica una fenomenología mántica (que predice el retorno de lo igual), a la filosofía existencial una filosofía paraexistencial, a la ontologí (que, en el sentido de Heidegger, piensa el ser como historia acontecida) una parontología (que parte de la parusía, del constante asistir de la idea). Por más alicorta que la interpretación de Becker del pensar heideggeriano sea, cabrá responder a su crítica sólo cuando se muestre el modo en que el pensar «inicial» sea capaz de volver hacia atrás para captar el concepto del ser del ente y sea, por ende, susceptible de

tenga omnímodamente el carácter de asistencia constante, preguntándose a partir de dónde se determine en general el ser del ente. La captación de aquello que, según se dice, no es aún otra cosa que lo meramente «presente», como ocurre por ejemplo de manera puramente formal en la matemática, es desde luego una «tarea legítima»; al conocimiento no le está, sin embargo, permitido extraviarse en esta tarea pretendiendo equiparar el conocer en general con el modo de conocimiento propio de las ciencias exactas (SuZ 153; tr. 171).

Tampoco debe desde luego limitarse el pensar a ponerse en mera oposición al modo de conocer de las ciencias exactas, ni orientarse predominantemente a las ciencias no exactas o a experiencias no científicas de tipo histórico-hermenéutico. Cuando Heidegger habla de una «historia acontecida» del ser o de la verdad del ser como «acaecimiento propicio» hay que distinguir muy claramente entre lo aquí denominado como «historia acontecida» y «acaecimiento propicio» y lo que en otro sentido es denominado historia, o sea, la historia entendida como ese ámbito de lo ente que se distingue por ejemplo de la naturaleza. Qué sean en su ser naturaleza e historia es algo que sólo cabe pensar con suficiencia a partir de la experiencia de la verdad del ser mismo. La experiencia de esta verdad tiene desde luego que acreditar su verdad en la pregunta por el ser de los diversos ámbitos del ente; de lo contrario, un pensar que partiera de la verdad del ser mismo seguiría siendo abstracto, en el sentido

---

apreciar positivamente un ser «siempre» igual. Cf. Oskar Becker: *Mathematische Existenz* (JAHRBUCH FUER PHILOSOPHIE UND PHAENOMENOLOGISCHE FORSCHUNG, 8 [Halle, 1927], 439-809); *Grösse und Grenze der mathematischen Denkweise.* Friburgo y Munich, 1959; *Einführung in die Logistik, vorzüglich in den Modalkalkül.* Meisenheim, 1951; *Untersuchungen über den Modalkalkül.* Meisenheim, 1952; < *Para-existenz. Menschliches Dasein und Dawesen* (BLAETTER FUER DEUTSCHE PHILOSOPHIE, 17 [1943/44], 62-95); *Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers* (en: *Festschrift für E. Husserl.* Halle, 1929, 27-52); *Von der Abenteuerlichkeit des Künsiers und der vorsichtigen Verwegenheit des Philosophen* (en: *Konkrete Vernunft. Festschrift für E. Rothacker.* Ed. G. Funke. Bonn, 1958, 25-38); *Die Aktualität des pythagoreischen Gedankens* (en: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für H. G. Gadamer.* Tubinga, 1960, 7-30). > [Respecto al problema de las modalidades, ver nota 70. Cf. sobre todo los ensayos filosóficos de Becker, reunidos en *Dasein und Dawesen.* Pfullingen, 1963; al respecto, ver mi discusión *Hermeneutische und mantische Phänomenologie.* En: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes.* Ed. de O. Pöggeler. Colonia/Berlin, 1969 y Königstein/Ts. 1984, 321 s. Ver *infra,* nota 62.]

mentado por Hegel cuando criticaba por abstracta la filosofía de la identidad de Schelling.

Heidegger habla al principio de la verdad del ser como si se tratara del «ser mismo». Distingue luego entre este ser mismo como «eseyer» y el ser como mera entidad de lo ente. Así es como puede hablar hacia 1936 de «eseyer como acaecimiento propicio». Ahora bien, una vez que la verdad del ser ha sido llevada a lenguaje como acaecimiento propicio pierde el nombre de ser: la palabra «ser» es devuelta a la metafísica, que piensa bajo «ser» el ser del ente, tomándolo inadvertidamente como lo constante (N II, 336, 354 s., 389 s.). El ser, pensado ahora como ser del ente, ya no puede ser pensado más que «a partir» del acaecimiento propicio de la verdad como lo propiamente esenciante en el ser, pero no «a partir» del acaecimiento propicio como ultra-ser o ente supremo. Con ello se pierde también la apariencia de que el «acaecimiento propicio» fuera una determinación trascendental del ser en el sentido de la metafísica (E 14; tr. 56; Sp 260 n.). Ahora bien, si en el pensar ulterior de Heidegger no es ya «ser» sino «verdad» la palabra fundamental, si la pregunta que viene a ser explicitada concierne a la arquitectura de la verdad más originaria, ¿no está dejando entonces Heidegger que la cuestión del ser vuelva a presentarse como si fuera una cuestión previa a la pregunta última? Pero Heidegger no sólo no hace que vuelva esta pregunta, sino que más bien la lleva por vez primera al ámbito en el que puede ser diferenciada-y-decidida. La verdad como desocultamiento no es algo distinto al ser, y menos aún algo «por encima» del ser, sino más bien el ser mismo, lo esenciante en el ser (el asistir como des-ocultamiento).

Con la pregunta por el ser y el tiempo llegó Heidegger a *su* camino, un camino que va hacia la verdad del ser. A ello se debe que *Ser y tiempo,* pensando como paso en el camino del pensar de Heidegger, no sea ni un «ideal» ni un «programa», «sino el inicio, que se prepara a sí mismo, de la esenciación del eseyer mismo»; no el inicio de algo excogitado por *nosotros,* sino algo «que, en el supuesto de que estemos maduros para ello, *nos* fuerza a un pensar que no da doctrinas ni incita a un actuar de tipo 'moral' ni asegura la 'existencia', sino que funda 'tan sólo' la verdad como espacio de juego del tiempo en el que lo ente pueda volver a ser ente, es decir, pueda convertirse en custodia del eseyer». «El 'tiempo' debería ser experienciable como el 'extático' espacio de juego de la verdad del eseyer.

El transporte-y-éxtasis* hacia lo despejado debería fundar el despejamiento mismo como lo abierto en donde el eseyer se reúne en su esencia. Una esencia tal no puede ser probada como se hace con una cosa que está presente, sino que su esenciación tiene que ser esperada como un impulso. Lo que es primero, lo que se alarga en el tiempo, es lo que permanece: de lo que se trata es de ser capaces de esperar en ese despejamiento hasta que advengan las señas**. Pues el pensar no está ya bajo el favor del "sistema", sino que es algo históricamente acontecido, en el único sentido de que el eseyer mismo, como acaecimiento-propicio, es lo primero que porta toda historia acontecida y que, por ello, nunca puede ser sometido a cálculo. En el puesto de la sistemática y de la deducción entra el histórico estar presto a la verdad del ser. Y ello requiere en primer lugar que la verdad misma, partiendo de su esencia, que apenas resuena, cree ya los rasgos-fundamentales de su estancia (el estar-ahí) en los cuales, siendo edificador y vigilante, el sujeto que es el hombre tiene que transformarse. De lo que se trata en la cuestión del ser no es sino de la cumplimentación de eso que prepara nuestra historia acontecida. Todos los 'contenidos'. 'opiniones' y 'caminos', y en particular los del primer intento de *Ser y tiempo,* son contingentes y pueden desaparecer» *(Beiträge)*.

Heidegger ha tratado de diferenciar-y-decidir la cuestión del ser, al pensar la metafísica como doctrina crítica de las categorías o lógica, la fenomenología como fenomenología hermenéutica y, luego, la metafísica como metafísica del estar, aceptando la fenomenología y la metafísica como posibilidades de un camino, que de camino fueron empero transformadas y reintegradas en un preguntar más originario. Al final, Heidegger ha renunciado en general a conectar con posibilidades y caminos filosóficos ya existentes; lo que habría que corregir es el malentendido de que no se trata ahora sino de

* Orig.: *Die Ent-rückung. Entrücken* es «apartar, arrebatar», y como part. adjetivado: «extático, arrobado»; así, el término alemán mienta lo mismo que el «éxtasis» de origen griego. Quizá se trate de un aprovechamiento filosófico de una experiencia de fuerte sabor místico. Precedentes ilustres encontramos tanto en el «desvío» *(apatē)* de la senda de los bicéfalos mortales, en Parménides, y desde luego en San Juan de la Cruz, en cuyo *Cántico espiritual* (estr. 29) dice el alma «que, andando enamorada, / me hice perdidiza, y fui ganada». *(N. del T.)*

** Orig.: *Winke. Wink* es, en sentido habitual, «guiño» (cf. *Winkel*: «ángulo»). Es la seña que sólo de través (a través de *tá dókounta*, en Parménides) cabe vislumbrar. *(N. del T.)*

pensar aquello que ya de siempre ha venido siendo pensado bajo los rótulos familiares (PL 110; tr. *Hum.* 58) Heidegger dejó su propio camino «en lo innominado» (Sp 121) para impedir que la propia pregunta quedara desplazada en virtud de un planteamiento alicorto, y para poder volver a buscar, en «otro inicio», lo más inicial del pensar occidental.

VIII
EL OTRO INICIO

Con la retorsión del planteamiento metafísico del pensar intenta Heidegger volver a buscar el fundamento sobre el que se yergue la metafísica, pero que ésta ha olvidado. Este fundamento es experienciado como «morosidad» y «demorarse» abismáticos y, con ello, como lo inicial que perdura y a partir de lo cual es el pensar como es. Dado que la inicialidad de ese algo inicial ha sido olvidada y cegada, es «otro inicio» el que tiene que volver a ponerla primero al descubierto. En ese otro inicio, el pensar no se limita a conjeturar que temporaciosidad y conformidad al acontecer histórico pertenezcan a la verdad del ser, sino que la experiencia de la verdad del ser consiste más bien en un insertarse, de manera históricamente acontecida, en esa verdad. Con esto surge la cuestión de saber de qué lugar de la historia acontecida proceda esta experiencia, de saber en dónde tenga ella su proveniencia esencial y en dónde, dentro de la tradición occidental, haya sido mejor preservada la verdad del ser.

El joven Heidegger parte de la doctrina metafísica, ante todo aristotélica, sobre el ser, dirigiendo a ella, bajo el impulso recibido de la teología cristiana, la pregunta de si no será la temporaciosidad de la verdad del ser y el carácter que esta verdad de ser parte de un acontecer histórico el fundamento olvidado por ella. El intento de «una interpretación de la antropología agustiniana —es decir, greco-cristiana—, atendiendo a los fundamentos básicos alcanzados en la ontología de Aristóteles», pudo ser un camino que llevaría a los análisis de *Ser y tiempo* (SUz 199 n.; tr. 219). Heidegger trata de

someter a decisión el problema de la metafísica al poner de relieve los rasgos formales de los motivos teológicos que Kierkegaard había hecho entrar nuevamente en vigor, al apropiarse de la comprensión histórica de la vida en Dilthey y, luego, mediante la controversia con la nueva fundación kantiana de la metafísica. Pero cuando es Nietzsche el que fuerza a tomar una opción decisiva, la experiencia de la tradición sufre entonces un giro en su cimentación.

Desde entonces, no es ya Kant quien puede poner de manifiesto el problema de la metafísica; es verdad que Kant se distingue por su atenimiento a la finitud del Yo trascendental, pero no piensa ulteriormente la transcendencia en su cómo, que es lo que a su manera hace empero el idealismo posterior. Kant no tiene conciencia de lo específicamente moderno de su metafísica. Cuando en la metafísica moderna es la imaginación la que se convierte en fundamento posibilitante del conocimiento, entonces el hombre «fantasea» y su poder de representación informa-y-pone-en-imagen al ser en el ente, en lo «objetual»; pero esta *fantasía* no acaece ya, como en el pensar griego, dentro del desocultamiento originario, del devenir a comparecencia de aquello que asiste desde sí (Hw 98; tr. 93). La metafísica moderna desplaza-y-desquicia la verdad del ser; el pensar de Kant es sólo un paso en el curso de esta metafísica, que emplaza a tomar una decisión precisamente allí donde ella —en Nietzsche— da el paso hacia su consecuencia extrema.

Según experiencia posterior de Heidegger, también Dilthey nada en la corriente de una «metafísica» de la que no se hace cuestión decisiva. Es Dilthey quien lleva al pensar histórico moderno a tomar conciencia sobre sí mismo. Pero éste es un pensar que, según el modo metafísico-moderno, trata de establecer lo verdadero como lo constante y cierto; de este modo queda cubierta la verdad como origen que en cada caso irrumpe indisponible, y con ello resulta ese pensar precisamente aquello que no quiere ser ya: metafísica como verdad meramente del ente. Con ello le falta al pensar histórico la historicidad genuina, llegando a endurecerse hasta convertirse en lo contrario de la historia acontecida: los métodos históricos, objetivantes, mantienen a distancia la exigencia que habla en lo tradicionalmente transmitido, destruyendo así la tradición genuina [37]. A ello

[37] A ello se debe que Gadamer (cf. nota 7) oponga radicalmente verdad y método en su penetrante discusión del problema de las ciencias del espíritu. [En todo caso, la

se debe que el dominio de la barbarie de un pensar ajeno a lo históricamente acontecido, y que se limita a proclamar sus pretensiones respecto a la verdad, coincida con la matización y refinamiento extremos de los métodos históricos. La historia tropieza finalmente con su propia desorientación, el historicismo, cuando cae en la cuenta de que todo conocimiento histórico tiene por su parte un lugar histórico, lo cual relativiza la consolidación y constatación segura de lo histórico y dificulta sensiblemente esas pretensiones (cf. VA 80). En 1917, Spengler creyó que con *La decadencia de Occidente* había descubierto por vez primera el hecho de que cada cultura y cada época tiene su propia concepción del mundo, cosa que parecía una revelación, pero que no lo fue más que «para la multitud de los no familiarizados con el pensar realmente efectivo y con la riqueza de la historia acontecida de éste» (N I, 360). Lo que dejan ante todo en la sombra «descubrimientos» de ese tipo es la pregunta decisiva: en caso de que todo pensar esté en una situación determinada, ¿no habrá que preguntarse entonces sobre la conveniencia de pensar esa situación como el ahí del estar-ahí y, con ello, como el lugar de la verdad del ser? El ente, tal como lo busca la investigación, no debe ser emplazado —como algo que se entiende de suyo— bajo la medida de lo constante y lo constatable, sino que es más bien la pregunta por la verdad del ser la que de modo nuevo tiene que ser explicitada. Pero a esta pregunta le es ajeno tanto el historicismo como ese pensar «metafísico» que parte de lo ente y que, sobre la base de la constancia del ser, vuelve a entender lo ente como algo constatable (N I, 365, 380). Dado que Dilthey se inserta en el punto de partida histórico-antropológico, que es el fin de la metafísica, sin haber tomado una decisión sobre ésta, tampoco puede contribuir decisivamente su pensar a la pregunta por la verdad del ser como «fundamento», como lo inicial de nuestra historia acontecida (Hw, 92; tr. 88).

---

afirmación de la universalidad del entender supone que el explicar y el interpretar sean tomados como un caso límite de la comprensión misma. Con ello se instituye una hermenéutica filosófica, pero no una filosofía hermenéutica, que ha de debatir «explicar» y «entender» en su relación antagónica. En tanto, el vol. VII de las *Gesammelte Werke* (Tubinga, 1990) ofrece una segunda cumbre del quehacer filosófico de Gadamer, en torno a la controversia entre Platón y Aristóteles sobre el bien; respecto a esta asimilación de la doctrina de las ideas, ver mis observaciones en la contribución *Heideggers logische Untersuchungen*. En: *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*. Ed. del Foro Filosófico de Bad Homburg. Frankfurt/M., 1989, 75 s.]

Mas, ¿por qué tampoco Kierkegaard y la teología cristiana por él renovada dan ya el impulso esencial? La posición antitética de Kierkegaard respecto a Hegel es tal que vive del adversario y asume su modo de concebir. Y como de esta manera sigue perteneciendo Kierkegaard a la «metafísica», no tiene por ello «la más mínima relación» con la pregunta por la esencia del ser (WHD, 129; tr. 205). Kierkegaard adopta el modo metafísico de concebir, sin ponerlo en cuestión a partir de su fundamento; sólo que, dentro de ese modo de conceptualización, dice algo enteramente distinto de la metafísica; él no es en modo alguno un pensador, sino un «escritor religioso» (Hw, 230; tr. 207). Lo que hace Kierkegaard respecto a Hegel es parecido a lo que ya Pascal hizo respecto a Descartes; Pascal declaró inútiles los esfuerzos de Descartes y buscó lo esencial del hombre en una dimensión enteramente diversa, sin poner en cuestión, a partir del propio fundamento de la metafísica, la dimensión abierta por ésta y por su transformación cartesiana (N II, 187). Tanto Kierkegaard como Pascal apuntaron a una posibilidad del hombre occidental en la que ahora Heidegger ve cumplirse un destino: se acepta la fundación metafísica de nuestra historia acontecida pero, en virtud de una decisión «religiosa», se salta luego desde esta historia acontecida a una posición antitética que no experiencia esa historia acontecida según su inicialidad y que permanece, así, determinada por la no-esencia de aquélla. Heidegger advierte que sus adversarios son lo mismo un cristianismo vivido de este modo que un «liberalismo» que convierte a la cultura y civilización en sustitutos de Dios, o que la «concepción total del mundo» en la que el hombre se encierra en sí y en su voluntad (por ejemplo, mediante las invocaciones fascistas a un «pueblo» que ha dejado ya de existir de verdad como «comunidad»).

Dado que es Nietzsche quien emplaza de forma extrema la actitud metafísico-antropológica, prohibiéndole tanto una solución de medias tintas como la huida a una actitud antitética de tipo religioso, es él y no Kierkegaard el que emplaza a tomar una opción decisiva[38]. Cuando Nietzsche da justa expresión a la lógica del

[38] Bien podría ser, con todo, que la posición básica de Kierkegaard y de la teología en él apoyada no sea específicamente cristiana, sino que —en terminología tradicional— constituya una «teología *natural* negativa». (Cf. Paul Schütz: *Parusia. Hoffnung und Prophetie*. Heidelberg, 1960; cf. también Wilhelm Anz: *Kierkegaard und der deutsche Idealismus*. Tubinga, 1956). Como Nietzsche, también Kierkegaard podría

pensar metafísico mediante la fórmula «Dios ha muerto», queda entonces claro que una fe que, aun solo antitéticamente, persiste en medio de la experiencia metafísica de la verdad, solamente puede llegar a un dios-apariencia. Seguir creyendo en lo sucesivo, dentro de una fe tal, en el Dios cristiano y tener a su mundo por normativo es algo equiparable a «aquel proceso por el que la apariencia de una estrella apagada hace milenios sigue dando luz, aun cuando no se tenga otra cosa con ese brillo que mera "apariencia"» (N II, 33). Debido a su amalgama con la metafísica, que conoce solamente la verdad sobre lo ente y no la verdad del ser, la fe cristiana ha desplazado-y-desquiciado la exigencia interpelante de la que vive. Más aún, ella misma ha fomentado la no-esencia de la metafísica: la certeza de sí fue preparada por la concentración en la certeza de la salvación, y el subjetivismo de la modernidad conformado por la doctrina de la justificación; fue la literaria actividad religiosa de Kierkegaard la que redujo el concepto de existencia a lo antropológico, etc. Los enunciados de la teología cristiana han dejado de ser estudiados por Heidegger según su forma, en base a sus implicaciones ontológicas, o sea, ontológico-fundamentales —como lo habían sido aún en *Ser y tiempo*—, siendo interrogados ahora en base a su condicionamiento metafísico.

Más aún, la entera tradición judeo-cristiana no es ya para Heidegger la exigencia originaria interpelante, sino que viene a ser ahora percibida en su forma desviada y pervertida, por lo que Heidegger se mantiene a distancia de ella. Así, de los profetas de la fe judeo-cristiana se dice que no pronunciaron (al contrario de Hölderlin) la palabra que funda de antemano lo sagrado, sino que «en seguida

—mediante la precomprensión de su actividad religiosa de escritor— llevar a la metafísica a su límite extremo. La metafísica desembocaría entonces tanto en la desactivación del poder de la subjetividad, llevada a acabamiento hasta lo incondicionado, convirtiéndola así en potencia absoluta (Kierkegaard), como en la hiperactivación del poder de la subjetividad, convirtiéndola así en poder absoluto (Nietzsche). Cf. Wolfgang Struve: *Die neuzeitliche Philosophie der Subjektivität* (SYMPOSION, 1 [1949], 207-335, esp. 245). De este modo podría Kierkegaard, al igual que Nietzsche, llegar a hacerse decisivo, mas no únicamente en el seno de un desentrañamiento de la forma de sus enunciados religiosos, sino por medio de una meditación sobre lo metafísico establecida en la precomprensión de la que Kierkegaard parte. Claro está que Heidegger no piensa de este modo; para su pensar dinámico, la opción decisiva está en la disyunción: o Kierkegaard o Nietzsche; allá donde se atiende a lo formal de los enunciados religiosos de Kierkegaard (en: *Ser y tiempo*), no es el pensar de Nietzsche lo esencial; y allí donde es Nietzsche quien resulta decisivo, Kierkegaard pasa a un segundo plano.

anuncian al dios que da cuenta de la seguridad de la salvación en la bienaventuranza supraterrenal» (EH, 108; tr. 130)[39]. Los creyentes de la religión cristiano-judaica —subraya ahora Heidegger— hicieron la presuposición del dios único porque quisieron sustraerse a la historia acontecida e indisponible en cada caso. A ello se debe que el monoteísmo de esta religión haya podido encontrarse con la ontoteología metafísica, de motivación semejante. Según Nietzsche, el dios de la teología así surgida constituiría el «desatino» de una humanidad que se ajusta al dios según sus propias necesidades mezquinas de seguridad (N I, 321 s.). El «pecado» y el «arrepentimiento» entendidos como referencia a la voluntad eterna, es decir, constantemente asistente, del dios redentor, de un dios del más allá, serían justamente igual de «metafísicos» que la nietzscheana voluntad del eterno retorno, sólo que ellos serían un querer debido a impotencia, no a poder (WhD, 44; tr. 102 s.). Aunque la voluntad propia sea abandonada en beneficio de la voluntad divina se sigue estando bajo la concepción de una voluntad que quiere su propia constancia y que no deja de ese modo que surja la historia acontecida, el acaecimiento propicio (*cf. Gelassenheit*, 35 s., 60). Según Heidegger, al ser la creencia en la creación una explicación «moralista» y antropomórfica del «mundo», estaría cerca de la representación platónica relativa a la actividad de un demiurgo (N I, 350). Cuando el mundo se explica a partir de la acción de un creador, el ente resulta entonces, según su ser, algo bien conocido en todo caso, a saber: lo «creado». Así es imposible que pueda volver a surgir la pregunta por el sentido del ser: la creencia omniexplicativa en la creación impide el preguntar pensante (N II, 131 s., 58 s.; E 5 s.; tr. 45).

Heidegger está orientado al preguntar pensante. Sin embargo, el pensar de *Ser y tiempo* se deja impulsar por el pensar, históricamente acontecido, de la fe cristiana. Es verdad que las experiencias de la fe, por ejemplo la experiencia de estar en pecado, quedan excluidas de todo posible saber filosófico, pero a la fe le sigue siendo posible dar respuesta a las preguntas a las que remite el pensar; *Ser y tiempo* debe

[39] Martin Buber señala que, dentro de nuestra época y por lo que hace a la altura filosófica del punto de vista, él no ha encontrado mayor falta de comprensión respecto a los profetas de Israel que en estas palabras. Según Buber, los profetas de Israel destruyeron toda exigencia de seguridad precisamente en nombre de un dios cuya «reivindicación acontece históricamente». Cf. Martin Buber: *Gottesfinsternis*. Zurich, 1953, 87 s.

prescribir también a la teología sus preguntas (SuZ, 180, 306 n.; tr. 199, 333). Pero en la época de los cursos sobre Nietzsche, el pensar y la fe están situados tan lejos entre sí que apenas si es posible que haya todavía algún respecto entre ellos. Heidegger invoca (WiM, 20) las palabras del apóstol San Pablo: Dios ha dejado que la sabiduría del mundo —que es lo que los griegos buscaban— se convierta en necedad (I Cor., 1,20)[40]. En 1953, y en el curso de un diálogo sobre el pensar y la fe, sobre filosofía y teología, decía Heidegger que la filosofía se limita a dar impulso a un pensar tal que el hombre sea capaz de llegar a él por sí mismo y que, allí donde el hombre es interpelado por la revelación, deja de existir el pensar. «La experiencia cristiana es algo de índole tan absolutamente distinta que no tiene necesidad ninguna de entrar en competencia con la filosofía. Cuando la teología persiste en ver a la filosofía como necedad, el carácter mistérico de la revelación es guardado mucho mejor. A ello se debe que los caminos de ambas se separen cuando se trata de la decisión última»[41]. En el primer curso sobre Nietzsche, y al hilo de una

[40] En la medida en que Dios, por la «necedad» de la crucifixión de Cristo, salva en efecto a los hombres, incapaces de seguir manteniendo relación con él mediante la sabiduría. En una exégesis de la frase paulina, Heinrich Schlier afirma, con Heidegger, que todo pensar occidental se encuentra bajo una «fatalidad» históricamente acontecida. Como teólogo, Schlier extrae de ello la conclusión de que toda búsqueda de sabiduría constituye un anacronismo; el lugar de la *sofía* lo ha ocupado la fe en lo propuesto en el *kerygma* (en el mensaje). Cf. Heinrich Schlier: *Kerygma und Sophia* (en: DIE ZEIT DER KIRCHE. Friburgo, 1956, 206-232). Ultimamente, los trabajos exegéticos han puesto especialmente de relieve el trasfondo gnóstico contra el que se dirigen los argumentos paulinos. Habría que preguntarse entonces si, en el pasaje citado, la crítica de San Pablo se endereza en general contra la tradición filosófica de los griegos —como pretende Heidegger—, es decir, si los corintios han tenido ambiciones filosóficas. Ulrich Wilckens (*Weisheit und Torheit*. Tunbinga, 1959), muestra que no es éste el caso: San Pablo se vuelve directamente contra una cristología-sofía gnóstica y sólo indirectamente contra la filosofía. Mientras que Schlier piensa que el *kerygma* es en sí dogmático y que la fe hace entrar al creyente en un nuevo modo de ser sabio, según Wilckens sigue siendo «sofía» para San Pablo un concepto exclusivamente aplicable a Dios. Cf. la controversia de Wilckens con Schlier: *Kreuz und Weisheit* (KERYGMA UND DOGMA) (1957, 77 ss.).

[41] Herman Noack, *Gespräch mit Martin Heidegger*. En: ANSTOESSE. Ed. Evangelischen Akademie Hofgeismar, I, 1954, 30 ss., sobre todo 33. [A pesar de este distanciamiento, tras la Segunda Guerra Mundial ha vuelto a ejercer Heidegger un influjo de amplio espectro sobre los distintos planteamientos de la teología. Cf. Annemarie Gethmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*. Friburgo/Munich 1974. La confrontación de Heidegger con el nihilismo tiene tanta dimensión religiosa como política; el que la discusión en torno a Heidegger de los años cincuenta pusiera el acento en la dimensión religiosa mientras en los ochenta fuera enfatizada la política no constituyen sino aspectos unilaterales, que algún día llegarán a equipararse.]

observación sobre la *República* de Platón, se dice: «La libre autofundación del estar, históricamente acontecido, se sitúa bajo la jurisdicción del saber, no de la fe, en la medida en que se entienda por ella un anuncio divino de la verdad que recibe su autoridad por vía de revelación» (N I, 194). Heidegger no busca ciertamente un saber que asiente su emplazamiento en base a sí mismo; él no quiere ser un sabio, sino solamente mostrar y señalar (VA, 7). Heidegger emprende un preguntar abierto a la exigencia interpelante de lo divino. ¿No tendrá entonces que pensar este preguntar, igualmente, sobre la posibilidad cristiana de la fe en cuanto posibilidad? Pero, ¿pregunta acaso Heidegger, en el fondo, de manera tal que la respuesta de la fe cristiana sea para él una posible respuesta? ¿Es cierto que la respuesta cristiana suprime la historia acontecida como diálogo y movimiento generador de continua interrogación? En *Ser y tiempo* habla Heidegger todavía de un «preguntar creyente», remitiéndose a Lutero (SuZ, 10; tr. 20); en el citado diálogo de 1953 defiende Heidegger el punto de vista de que Lutero no se ha hecho cuestión de la «exigencia interpelante», y de que es en la *Epístola a los Romanos* donde él ha oído de antemano la palabra de Dios. ¿Acaso no pertenece a la «fe», con la que un pensar en el sentido del último Heidegger puede entrar en relación, el preguntar y la interrogación continua, que permanece abierta a la historia acontecida? El mensaje cristiano, ¿puede ser todavía una posible exigencia interpelante para este pensar? Es indudable que puede serlo, puesto que lo es. La falta, la ausencia de lo divino —tal como la piensa Heidegger— «no es nada más que la asistencia, que hay que empezar justamente por apropiarse, de la plenitud oculta de aquello que ha sido y que, así reunido, esencia lo divino en el helenismo, en el judaísmo profético y en las prédicas de Jesús. Este "ya-no" es en sí un "aún-no" del velado advenimiento de su esencia inagotable» (VA, 183; cf. también Sp, 96). Pero la cuestión decisiva es: *de qué modo,* mediante qué comprensión previa es entendida aquí la fe cristiana, cuyo preguntar delimita el espacio en el que la exigencia interpelante de lo divino pueda ser oída.

Para Heidegger, la experiencia determinante consiste en esto: lo divino de lo judaico, cristiano o griego es lo sido, y sólo pasando a través de la experiencia de que «Dios ha muerto» puede ello llegar de nuevo a advenir (N II, 29). Pero ¿qué preguntar surgido del pensar, qué preguntar inicial remite al hombre a ese advenir? Lo inicial del

pensar no se encuentra en la metafísica, pues ésta ha caído en su propia no-esencia; el dios de su ontoteología no es ya el «Dios divino» (ID, 51, 70 s.). Para Heidegger, lo inicial no es tampoco el acontecer de la verdad mostrado en la fe bíblico-judaica, dado que lo bíblico-judaico viene remitido, sin meditación ulterior, a su originariedad. Incluso lo cristiano ha dejado de ser ahora lo inicial para Heidegger, porque éste parte de la experiencia (y ello constituye la «teología» de su «filosofía»), de que la teología cristiana no ha guardado-en-verdad lo sagrado a ella confiado. Heidegger supone que el pensar griego premetafísico, en cambio, podría haber retenido al menos una huella que condujera a lo inicial, al fundamento abismático del acontecer histórico de Occidente, es decir, a la verdad del ser mismo. Heidegger advierte que ese pensar inicial de los griegos se mueve en la cercanía de la exigencia interpelante de lo sagrado, según ha sido puesta en obra en los templos griegos. El arte, que pone en obra la verdad, podría haber retenido en el fondo la esencia originaria de la verdad mejor que filosofía y ciencia. Aquello que ha tomado forma en las obras arquitectónicas y escultóricas griegas lo ha dejado la tragedia griega venir a darse en la palabra. Pero, de seguir la experiencia de Heidegger, aquel Decir * ha vuelto a ser recogido para nuestro tiempo, y de un modo transformado, por Hölderlin. Así es como el Decir poético de Hölderlin se convierte en impulso decisivo del pensar de Heidegger. Al hecho de que Hölderlin accediera a su Decir más propio se debe el viraje del «saber acerca de la verdad de lo griego, de lo cristiano y del Oriente en general» (EH, 86 n.; tr. 111).

El primer inicio del pensar

Ser y tiempo hace ya referencias significativas a Parménides y Heráclito, a su preguntar por el ser (14, 212; tr. 24, 233), a su percepción del ser (25 s., 171; tr. 36, 190), de la verdad (219, 222 s.; tr. 240, 243) y del mundo (100; tr. 115). No obstante, esta obra está

---

* Orig.: *Sagen*. Sustantivo verbal de *sagen* («decir»), escribo el término con mayúscula para aludir al hecho de que, en este Decir, queda preservado el origen, lo sagrado (*vid.* cap. X). También en lat. están estrechamente unidos *dico* («consagrar, dedicar») y *dico* («decir»). La vulgarización actual del término «saga» me ha impedido su uso que, en el caso de *die Sage*, habría sido literal. *(N. del T.)*

aún pensada desde la controversia con la cuestión platónico-aristotélica del ser y con la doctrina aristotélica sobre el logos. La manera en que la fe cristiana experiencia la historia acontecida fue un impulso esencial para esta controversia. Sólo cuando fue explicitada la pregunta de saber hasta qué punto la verdad del ser es lo olvidado del pensar platónico, cuando las palabras nietzscheanas sobre la muerte de Dios permitieron ver la tradición occidental con luz nueva, sólo entonces llegó a ser decisiva para Heidegger la controversia con el más primigenio pensar griego. En el semestre de verano de 1932 impartió Heidegger un curso sobre el «inicio de la filosofía». En la *Introducción a la metafísica,* impartida en 1935, se dice que lo más grande de algo grande es siempre el inicio, y que ello es también válido para el pensar occidental; quien acoge la cuestión del ser propia de este pensar tiene que «volver al inicio» (12, 75; tr. 54, 137). En este curso vuelve Heidegger al pensar de Parménides y de Heráclito con el fin de poder recusar la diferenciación metafísica entre ser y apariencia, ser y devenir y ser y pensar, y de poder, con ello, recusar ese angostamiento del ser a constante asistencia. La doctrina platónica de la verdad no es interrogada sino en base a aquello que en ella está sumergido en el olvido; el pensar de Aristóteles es atendido en base a una «*resonancia* del gran inicio de la filosofía griega y del primer inicio de la filosofía occidental» (*Acerca del concepto y esencia de la Physis,* 288; tr. [entrega final], 46).

En trabajos posteriores, sólo en parte publicados, Heidegger ha intentado, partiendo de la necesidad de «otro inicio», recobrar el primer inicio del pensar occidental en su inicialidad. Según la experiencia heideggeriana de la cosa del pensar, lo incial de este inicio tiene que ser la verdad como des-ocultamiento. Al hablar de la verdad como ἀλήθεια, de la verdad como des-ocultamiento, ¿no está apuntando ya la lengua griega a lo inicial buscado? (PL, 32; tr. 135; VA, 259). Es cierto que la verdad pierde luego su respecto al ocultamiento, dado que el ocultar se oculta a sí mismo y que el olvido de este ocultar viene a ser por su parte olvidado (VA, 263 s.). Pero lo que Heidegger nos invita a pensar es que la referencia del desocultamiento a la ocultación no ha sido quizá llevada de propio a lenguaje en la lengua griega, y que ello no se ha debido sino «a que es esta lengua misma la que procede de esta referencia». no sólo la palabra ἀλήθεια, sino también palabras tales como λανθάνω y

αἰδώς son pensadas a partir del respecto recíproco entre el salir de lo oculto y el ocultar (VA, 261, 228).

Los griegos experiencian el ser de lo ente como asistir *, como aquello por lo cual llega todo asistente a lo desoculto. El ser se determina al desocultamiento del ente, pero deja con ello que el respecto del desocultamiento a la ocultación caiga en el olvido. Así es como se las ha en sí con su verdad (que consiste en ser a la vez un salir de lo oculto y un ocultar). Este habérselas en sí: la «retención epocal» del ser, es lo que determina que Occidente se convierta en la época del acontecer histórico mundial que es la errancia ** del olvido del ser: una elaboración que configura la verdad sobre lo ente y un olvido de la esencia de esta verdad. La errancia pertenece a la esencia epocal de la historia acontecida, historia en la cual es siempre olvidada una esencia en beneficio de la otra. A ello se debe que la errancia no pueda nunca ser dada sencillamente de lado. En el fondo es ella quien hace por vez primera posible la historia acontecida como relación de sino a sino y, con ello, la interlocución *** entre el uno y el otro pensar históricamente acontecido (Hw, 310 ss.; tr. 278). Cuando hoy la errancia de la metafísica llega al extremo (Hw, 343; tr. 307), y con ello toca a su fin el sino de la verdad, que insertaba en su esencia el acontecer histórico occidental, una «escatología del ser» tiene entonces que intentar, mediante la interlocución con la aurora occidental, arrancar a esa aurora lo inicial, capaz quizá de desencadenar «otro sino del ser» (Hw, 301 s., tr. 270, 277). A ello se debe que Heidegger pregunte si, en la primera sentencia conservada del pensar occidental, en la sentencia de Anaximandro, no se mostrará eso inicial, si no se mostrará allí al menos una huella que lleve a la verdad del ser.

Heidegger deja abierta la cuestión de si Anaximandro —como quiere hacer creer la tradición— haya utilizado ya la palabra τὰ ἐόντα; en todo caso, sólo en Parménides se convierte ἐόν en palabra

* Piénsese en la *Asistencia Social*, consistente en asistir a quienes no pueden subsistir de suyo. *(N. del T.)*

** En estos pasajes, en los que no cabe confusión con *Irrtum* (habitualmente vertido como «errancia»), traduzco *Irre* igualmente por «errancia», dado su carácter general, no puntual. *(N. del T.)*

*** Orig.: *Zwiesprache*. Reservo «diálogo» para el término —común, y más abundantemente empleado por Heidegger— *Gespräch*. He vertido *Zwiesprache* (lit.: «lenguaje entre dos») por «interlocución», siguiendo la analogía con *zwischen* («entre», *inter*.). *(N. del T.)*

fundamental del pensar (Hw, 323 ss.; tr. 289 s.). Sea como fuere, y por lo que hace a la cosa, Anaximandro piensa el ser del ente; pero «ser» significa para los griegos —como Heidegger intenta explicar al hilo de un pasaje de Homero— asistir en el desocultamiento. Como dice Anaximandro en su sentencia, lo que asiste está inserto en cada caso en la inserción que hay entre una doble ausencia, el surgir y el perecer. Cuando lo en cada caso asistente persiste en su asistir, rechaza entonces su morada «transitoria»: se obstina en el amor propio* de su voluntad de persistencia, aferrándose al carácter de consistencia de esa duradera consistencia en el existir. Está lejos de este amor propio aquel insertarse en el que ente deja espacio y morada al otro; este insertarse acontece según el rasgo fundamental del insistir, el χρέων: el «hacer falta»**, en el cual al ser (asistir), como desocultamiento, le hace falta lo ente (asistente) y lo inserta en el «ser en cada caso» que es su asistir. Al pensar «lo que hace falta» como rasgo fundamental del ser, Anaximandro está diciendo algo sobre la verdad del ser mismo. Pero ni en él ni tampoco en parte alguna del pensar griego se halla el intento de explicar el hacerse presente y el no hacerse presente de lo asistente en base a su proveniencia esencial, al espacio de juego temporal de la verdad del ser.

Lo que Anaximandro experiencia como «lo que hace falta»: el ser según su esencia y su verdad, es pensado por Heráclito como φύσις. Esta es el «no hundirse en ningún caso», el brotar e imperar, un salirse de lo oculto que sigue albergado en el ocultarse. El ocultarse no es un mero cerrarse, sino un albergar que siempre de nuevo le preserva al acto de salir de lo oculto las posibilidades esenciales del brotar (VA, 271). La φύσις es el desocultamiento que hace salir de lo oculto a aquello que está asistido en el asistir pero que, al hacer esto, alberga la salida de lo oculto dentro del misterio del ocultamiento. Hombres y dioses pertenecen a este des-ocultamiento de

---

* Orig.: *Eigensinn.* Habitualmente: «obstinación, porfía». Heidegger aprovecha (como Hegel en su *Fenomenología*) la literalidad de los componentes: «sentido propio», creencia de que uno es uno mismo, y *nada más. (N. del T.)*

** Orig.: *der Brauch.* Habitualmente el «uso o usanza», la «costumbre». Derivado de *brauchen* («usar» y «hacer falta») tiene el mismo ambiguo sentido que su correspondiente lat. *frui* («gozar, disfrutar»; cf. *fructus*). Disfrutar de algo, consumir el fruto, es reconocer que éste «hace falta» (este segundo sentido empieza a imponerse en alemán a partir del s. XVII). No es necesario insistir en la fructífera polisemia del término cuando Heidegger lo *usa. (N. del T.)*

particular manera: no sólo están expuestas por él a la luz, sino que son ellos quienes «con la sencillez de lo poco aparente, contribuyen a su manera a este despeje * y lo preservan y transmiten en el durar-en-verdad, propio de éste» (VA, 279).

Heráclito piensa el des-ocultamiento como φύσις, pero también como πῦρ: fuego; φρόνιμον: lo que medita sensatamente; ἁρμονίη: la inserción; φιλία: la inclinación recíproca; πόλεμος y ἔρις: controversia y combate, en el que dioses y hombres luchan por su esencia; ἕν: el uno que une todo (VA, 272 ss.). Heráclito piensa el desocultamiento en su mismidad con el λόγος (VA, 220 s.). El λέγειν del λόγος es un colocar y un recoger-leer **; el colocar es un co-locar, un traer-conjuntamente-al-proyacer, y un dejar-proyacer, o sea, un recoger como reunir y albergar. Del mismo modo que el rayo reúne súbitamente a todo lo asistente a la luz del asistir, así reúne el λόγος todo en uno (VA, 222).

No es lícito tomar este λόγος como hipóstasis de un rasgo determinado de la esencia del hombre; tampoco lo es empero que el λέγειν del hombre sea pensado como mera correspondencia que copia a un λόγος existente en sí. El pensar tiene más bien que encontrar el camino hacia aquel «centro simple» a partir del cual el λέγειν del hombre y el λέγειν δελ λόγος gana su provenir esencial (VA, 225). Es en este centro donde acaece propiciamente la cosa del pensar occidental, el ser del ente; es decir: la verdad del ser. Esta verdad se hace apropiada, en cuanto λόγος, al λέγειν del hombre al asignarse éste de propio ese λέγειν. Cuando el ser fue proferido en su verdad como λόγος, ¿no habría tenido que ser experienciado el lenguaje como un modo de guardar-en-verdad y de albergar la verdad del ser? El lenguaje no habría sido entendido entonces solamente desde el aspecto de la emisión verbal y de la significación,

---

* Orig.: *das Lichten*. Casi podría traducirse, sin metáfora: «contribuyen... *a poner las cosas en claro*». *Lichten* («aclarar», por ejemplo, un bosque mediante roza y tala) conduce directamente a *Lichtung*: «despejamiento». *(N. del T.)*

** Orig.: *ein Legen und Lesen*. *Legen* («colocar») es un dejar las cosas en *su lugar* (determinación todavía no metafísica); *setzen* («poner») un darlas fundamento, un sentarlas (determinación metafísica-subjetivista); *stellen* («emplazar»), un estabilizar las cosas, ubicándolas en plazas o estantes (algo propio del acabamiento de la metafísica). Por otra parte, *lesen* (habitualmente, «leer») fue en su origen la acción de reunir lo que yace disperso (de ahí *Auslese*: «recolecta»; cf. lat. *collegium*). También en castellano hablamos de «*elec*ción» y «co*lec*ción». *(N. del T.)*

sino como «dicho o leyenda» *, como «local que recoge y liga» **, como «lo que reúne lo asistente dejándolo proyacer en su asistir» (VA, 212, 228). Bien puede ser que los griegos hayan habitado en esta esencia del lenguaje, pero no la han pensado. Es verdad que la esencia del lenguaje y, por ende, de lo lógico brilló como un rayo a la luz del ser mismo cuando Heráclito pensó la palabra λόγος como palabra sobre el ser. «Pero el rayo se extinguió súbitamente. Nadie captó su destello ni la cercanía de aquello que iluminó. A este rayo lo vemos por vez primera cuando nos emplazamos en la tormenta *** de ser...» (VA, 229).

Es en esta tormenta donde la esencia metafísica del ser y, con ello, también la esencia del hombre tendrían que alcanzar dignidad de problema, donde el nombre «ser» tendría que convertirse en «palabra precursora» (VA, 213, 229). Pero estas preguntas por la «esencia» del hombre y, desde luego, por la «esencia» del ser, ¿no son algo marginal y secundario comparado con el estado de necesidad del mundo de hoy? Heidegger recuerda una frase de Heráclito: «más hace falta extinguir la desmesura que un incendio». ¿Qué es lo más necesario: que nos ocupemos inmediatamente de los incendios que devastan la tierra y que amenazan con devastaciones aún mayores, o que tratemos de extinguir la desmesura que se arroga la dominación sobre todo ente, pero que toma mal sus medidas por no conocer ni al ser mismo y su verdad ni al «acaecimiento de verdad» ****, que da origen a esa verdad? (VA, 226).

Heráclito ha concebido el «audaz pensamiento» de que la ocultación pertenezca al desocultamiento del ser; Parménides ha dejado impensado lo pensado de este pensamiento, aunque lo haya experienciado (VA, 255). Parménides dice la esencia originaria del pensar

* Orig.: *Sage*. El «dicho» (los decires de un pueblo) es aquello recogido en las costumbres *(Brauch)* y que, como tradición, «hace falta» *(Braucht)*. Es la saga o «leyenda»: lo que hay que *leer*, e.d. mantener unido porque da cohesión a un pueblo histórico. *Vid.* nota anterior sobre el «Decir» *(Sagen)*. *(N. del T.)*

** Orig.: *lesende Lege*. La leyenda, al ser leída, se hace *Lege*: «local» (lit.: estancia que guarda y pone las cosas en su lugar). Por eso es el lenguaje para Heidegger «casa del ser». *(N. del T.)*

*** Orig.: *Gewitter*. Colectivo de *Wetter* («tiempo atmosférico»). Sólo se sabe de casa cuando se está fuera de ella: a la *intemperie*. *(N. del T.)*

**** Orig.: *Wahrnis*. He interpretado el neologismo apoyándome en la analogía con *Ereignis* («acaecimiento propicio»), procurando reproducir la ambigüedad del original. La donación de *la verdad* es a la vez lo único que es *verdad*; y no tal o cual verdad. *(N. del T.)*

y del ser, a saber: que pensar es un dejar proyacer (λέγειν) y un tomar-en-consideración (νοεῖν); ser es asistir, venir a darse en el ocultamiento y así proyacer, descansar en un demorarse al que le pertenece la subitaneidad oculta de la ausencia, siempre posible, en el ocultamiento (WhD, 142 ss.; tr. 225 ss.). El hombre es con su esencia, el «pensar», algo que le hace falta al ser; es en este hacer falta donde acontece la mismidad de pensar y ser. En la *Introducción a la metafísica,* Heidegger piensa el acontecer de esa mismidad como contratorsión; en ella, al imperar del ser le hace falta el hombre para su patencia; en ella, también el hombre, en el acto de violencia con el que se atreve a domeñar el ser, queda quebrantado ante la prepotencia de éste (123 s., 129, 133; tr. 197, 204, 209 s.). Más tarde, la palabra enigmática en la que Parménides dice que ser y pensar es lo «Mismo» se le convierte a Heidegger en el camino por el que el pensar no va «más allá de lo pensado por Parménides, sino que se limita a regresar a aquello que 'hay que pensar' de modo más inicial» (VA, 249). En esa palabra enigmática: «lo Mismo», el despliegue de la verdad del ser está, si no dicho, sí al menos guardado en silencio: por su parte, el pensar lleva en todo tiempo consigo al ser como la verdad del ente, en la medida en que éste «le hace falta» para hacer la diferencia decisiva de ese pliegue en el que ser y ente puedan venir a ser diferenciados, o sea: el parecer del ser (asistir) por vez primera y el aparecer * del ente (asistente).

¿Pero desde dónde —se pregunta Heidegger— es llamado el pensar a dejar que lo ente proyazga en su ser y a tomarlo en consideración? Lo que llama es la verdad como ocultamiento: esa diosa del proemio del poema de Parménides que llama e invoca. «Escuchando su Decir, Parménides dice aquello que él ha pensado. Sin embargo, deja en lo no dicho aquello en lo que descansa la esencia de la ἀλήθεια. E impensado queda también el sentido de divinidad de la diosa 'Αλήθεια» (VA, 247 s.). ¿Pero cabe volver a

* Resp.: *Scheinen* y *erscheinen.* Heidegger invierte aquí el sentido habitual de los términos. *Scheinen* es normalmente «parecer», brillo engañoso que entrega sólo una apariencia *(Schein)*. *Erscheinen*, el «aparecer» del fenómeno *(Erscheinung)*. Pero originariamente se dice *die Sonne scheint* («el sol brilla») y «los cielos cantan la gloria (*dóxa*, apariencia) del Señor», mientras que, al contrario, sabemos ya por *La sentencia de Anaximandro* que las cosas se obstinan en su amor propio *(Eigensinn)*, *apareciendo* como teniendo sentido de por sí (la aparición de lo ente ofusca el parecer del ser).

parar mientes, en general, en la llamada* que ha invocado a ponerse en camino no sólo al pensar de Parménides sino al del entero Occidente, cuando esa llamada es la llamada de una diosa? ¿No es acaso lo divino aquello a lo que no es posible seguir preguntando? En cualquier caso es la llamada lo que, según Heidegger, hay propiamente que pensar; en ningún caso se trata de algo que haya que dar de lado en la historia acontecida como cosa incomprensible y opaca, como eso que suele ser denominado «destino». «En cuanto destinación, la llamada es en tan escasa medida algo incomprensible y ajeno al pensar que, más bien, es lo que precisamente permanece como aquello que hay que pensar y que, en cuanto tal, está a la espera de un pensar que le corresponda» (WhD, 103; tr. 159). Pero Parménides sólo nombra en una frase subordinada a la Μοῖρα, a ese otorgar a cada uno su parte, a esa destinación que lleva al ser y al pensar a su esencia (VA, 251 s.). Parménides no vuelve a parar mientes en la esencia del ser. Al convertirse en lo más digno de ser pensado del pensar, el ser oculta su verdad y, sin embargo, es posible que Parménides haya experienciado este ocultar cuando habla de que la verdad se entrega a la charla cotidiana de los mortales, capacitada solamente para nombrar el ente acostumbrado (VA, 255).

Los griegos piensan el ser como asistir, como venir a darse en el desocultamiento. Con todo, la referencia del desocultamiento a la ocultación y del asistir a la ausencia no es experienciado en el pensar griego arcaico más temprano sino como aquello en lo que el pensamiento no repara ya más, siendo olvidado enseguida por el pensar griego posterior. El desocultamiento es tenido por simple salida de lo oculto**. De ese modo, el ser puede ser pensado como *constante* asistir. Con ello la consistencia del ser está asegurada y la nada viene a ser excluida del ser. El devenir es expulsado al ámbito de lo que no es propiamente ente, pero con ello se expulsa también a la apariencia, a la comparecencia de cada caso. El desocultamiento no es ya esa comparecencia que a la vez se retira y recoge en el ocultamiento, sino puro y constante iluminar: la idea. Es verdad que la doctrina de las ideas fue sólo posible porque la verdad había sido

* *Para mantener la conexión con «llamar» (heissen)*, vierto aquí *Geheiß* por «llamada». De lo contrario, traduzco siempre por «exhorto». *(N. del T.)*

** Orig.: *Unverborgenheit* y *Entborgenheit*, resp. La verdad queda fija en el proceso y en lo que procede, no en el lugar *de* procedencia. *(N. del T.)*

pensada como desocultamiento, pero esa doctrina de las ideas impidió ver a la ocultación como esencial rasgo decisivo del desocultamiento. De este modo, el edificio del des-ocultamiento se vino abajo (Hw, 341 s.; tr. 305; VA, 252; N I, 212; E, 145 s.; tr. 224 s.).

Heidegger trata de recuperar la esencia inicial de la verdad. Y conjetura que a lo inicial buscado se le ha dado, ante todo, la palabra al inicio del pensar (Hw, 336; tr. 300). Con ello da por supuesto que la llamada bajo la cual se dio el pensar griego más temprano y la llamada del pensar occidental ulterior son lo Mismo (WhD, 105; tr. 161). Lo que hay que decir de todo lo grande es válido también para lo grande del pensar occidental: «Todo lo grande no puede empero sino iniciarse de un modo grande. Más aún, su inicio es siempre lo más grande» (E, 12; tr. 54). Ciertamente, el pensar griego más temprano no es el inicial por el hecho de haber sido históricamente el primero, sino por haber echado más bien el fundamento del acontecer de la verdad en Occidente. Este fundamento es —en cuanto fundamento abismático, en cuanto «porque» [pero también «demorarse»]— lo inicial que hace duradero y que da a todo su determinación.

A ello se debe que el regreso al pensar griego más temprano no sea ninguna vuelta al pasado, ni tampoco una especie de renacimiento de la antigüedad, sino el regreso al fundamento de nuestro mundo, a la «fundación» de ese «fundamento» y, de ese modo, a otro inicio. Dialogando con el pensar griego y con su lenguaje es como nuestro pensar echa «raíces en el fundamento de nuestro estar, que acontece históricamente»: nuestro pensar vuelve a buscar aquello que es permanentemente inicial, pero que pronto fue cegado (VA, 47).

Qué hayan pensado los más tempranos pensadores griegos es cosa desde luego difícil de constatar, pues no nos vemos en absoluto interpelados por estos pensadores a partir de aquello que les es más propio; los testimonios que de su pensar nos han sido transmitidos son solamente textos incompletos, fragmentos aislados para siempre de su contexto original y que no nos han sido transmitidos sino en contextos más tardíos, correspondientes a otro pensar: en su mayoría, por mediación de la doxografía de la escuela aristotélica. Ya de antemano nos ha sido transmitido el temprano pensar griego en el contexto del pensar posterior, y por ende ha sido interpretado también a partir de este pensar, sea como «prearistotélico» (Hegel),

como «preplatónico» (Nietzsche) o como «presocrático» (Diels). Finalmente se lo llega incluso a poner en relación con la ciencia y la física modernas, siendo de este modo entendido como una especie primitiva de filosofía de la naturaleza * o, en oposición a esa manera de ver, es interpretado como «teología racional» **. En cualquier caso, el inicio del pensar griego es entendido a partir de un pensar que, de seguir la experiencia de Heidegger, no ha guardado-en-verdad la inicialidad de ese inicio, sino que la ha desplazado-y-desquiciado.

El pensar que quiera dar de nuevo la palabra a los textos fragmentarios del pensar griego más temprano tendrá que localizar la transmisión y actual interpretación de éstos (cf. VA, 231 ss., 257 ss.). Sin embargo, esta localización no se limita a poner a prueba los presupuestos ajenos, sino que también los propios «quedan sometidos a debate: emplazados en el suelo natal de la localización» *** (WhD, 110; tr. 171). No hay una interpretación absolutamente válida y carente de presupuestos: la historia acontecida no nos da nunca una respuesta si la interpelamos desde algo carente de presupuestos y de pensamiento; tenemos que aportar siempre las preguntas decisivas para poder dar así de nuevo, sólo y en cada caso desde el lugar en que estamos, la palabra a lo antes pensado.

La presuposición aportada por Heidegger consiste en la conjetura de que en el pensar griego más temprano se muestra al menos un rastro que apunta a lo que permanece cubierto en el pensar metafísico: la verdad del ser como des-ocultamiento. Heidegger cree poder mostrar ese rastro. Ciertamente no se trata aquí de la simple mostración de una cosa presente, ni de dar solamente la interpretación «históricamente correcta», sino de arrebatar al pensar griego inicial, en *pugna* con él, lo aquí en causa, que es lo más inicial del pensar. La interpretación de Heidegger deviene así «interlocución».

---

* Concepción, por ejemplo, de historiadores marxistas de la ciencia como Bernal, Farrington, Thompson, pero también de un Popper, con su *Back to the Presocratics. (N. del T.)*

** Concepción de Werner Jaeger, entre otros. *(N. del T.)*

*** Orig.: *der Erörterung anheim gestellt*. La expresión es un buen ejemplo del tratamiento del lenguaje por Heidegger. En su sentido inmediato es «someter a discusión»; las raíces y prefijos, con toda la carga de su evolución histórica, *dicen* empero otra cosa, que permanece normalmente impensada: «emplazados» *(gestellt* cf. *Gestell)* «en» *(an)* el «hogar» *(-heim)* en virtud de la «acción» *(-ung)* de «llevar al» *(Er-)* «lugar» *(Ort) (N. del T.)*

Pero la interlocución nunca es tal si es solamente uno el que se dirige al otro o si se limita a repetir lo que el otro ha hablado; la interlocución es por vez primera locución entre dos, diálogo, cuando el uno remite al otro a algo impensado sin ponerlo, empero, ahí delante como si se tratara de otra opinión, sino tratando de probar que es eso lo impensado de lo pensado por el otro: que es aquello que está en causa, aquello que partiendo de la cosa hay que pensar *. Heidegger busca lo griego de los griegos, pero no por mor de los griegos «ni tampoco en aras de una interlocución más clara, sino únicamente con vistas a lo que en semejante interlocución podría ser llevado a locución ** en caso de que, partiendo de sí mismo, llegara al lenguaje» ** (Hw, 310; tr. 277). Es por medio de la interlocución como debe el pensar encontrarse a sí mismo, es decir: dejar que sea nuevamente inicial lo inicial del pensar occidental, haya sido ello experienciado en el pensar griego más temprano o no. Cuando Heidegger remite a Anaximandro, Heráclito o Parménides, no pretende contribuir con ello en modo alguno a la investigación histórica, destinada a asentar lo objetivamente documentable; lo que Heidegger más bien desea es apuntar a un acaecimiento propicio: al acaecimiento propicio de otro inicio (VA, 261).

Heidegger deja abierto el problema de si lo inicial del pensar, considerado según la cosa, haya llegado en general a un campo de representación históricamente documentable, por ejemplo en Heráclito (VA, 279). El denuedo *** con que Heidegger se concentra en la experiencia de la cosa pasa a formar parte de su interpretación como «violencia» que arroja tras sí todo lo habitual y arrebata al otro, en pugna con él, aquello que éste hubiera debido propiamente pensar (E, 134; tr. 211). Esta sobrecarga **** de orientación en la tarea de pensar el inicio del pensar occidental a partir de *otro* inicio se revela en formulaciones como: es «presumible» que el χρεών de Anaximandro dé nombre a una huella de aquello que sigue habiendo

* En el orig.: Se trata de una sola frase de relativo: *daß es das von der Sache her zu Denkende ist*. Recordando el origen de nuestra voz «cosa» en el lat. *causa* («juicio», «causa ante los tribunales»), doy primero una versión más ajustada a la cosa y luego otra literal, más «correcta» (pero no más «verdadera»). *(N. del T.)*

** *Sprache*, en ambos casos. *(N. del T.)*

*** Orig.: *Anstrengung*. Alusión al famoso «denuedo del concepto» de la *Fenomenología* hegeliana *(Pról.)*. *(N. del T.)*

**** Orig.: *Übermaß*. Lit.: «sobremedida». Sólo la reticencia a usar latinismos impide aquí una versión, por lo demás corriente: «Este *plus* de orientación». *(N. del T.)*

que pensar en la palabra *Brauch* [es decir: «aquello que hace falta»] (Hw, 340; tr. 302); la tarea de albergar al ser en la esencia del lenguaje es algo «preparado» en Heráclito cuando la palabra λόγος se convierte en éste en el nombre del ser (VA, 228). Es verdad que un pensar corre tanto más el peligro de «pasar de largo, en la errancia, de lo una vez pensado» cuanto más se limite a volcarse en la cosa; con todo, al estar volcado en la cosa, ese pensar podría —a pesar de lo dudoso de sus distintas interpretaciones— llegar a pensar lo Mismo que el pensar antiguo (Hw, 341; tr. 306); no lo igual, sino aquello Diverso en sí y sin embargo lo Mismo: la cosa *históricamente acontecida*. Dado que sin la errancia no hay relación alguna de sino a sino ni, por ende, historia acontecida, lo que hay que concebir propiamente entonces es precisamente este pasar de largo en su errancia (Hw, 311; tr. 278). La interpretación kantiana —en muchas cosas errónea— de la doctrina de las ideas de Platón pertenece al despliegue, cuya fuerza es capaz de hacerse historia acontecida, de esa doctrina. El temprano pensar griego al que se vuelve Heidegger sigue siendo, en pro de la interlocución, algo «digno de ser incesantemente pensado» justamente por preservar en sí «la posibilidad de un viraje* del sino», haciendo así que el pensar finito y limitado, el pensar mortal, se encuentre a sí mismo en cada caso por medio de la interlocución (VA, 259).

Rompiendo con la interpretación habitual del pensar griego más temprano, Heidegger ha dirigido a éste una nueva pregunta, efectuando de ese modo un viraje en el diálogo sobre este pensar. ¿Recibe Heidegger una respuesta a su pregunta? Mediante su pregunta, ¿es llevado al lenguaje el pensar griego más temprano de forma tal que todos los fragmentos transmitidos se hagan elocuentes y que, en su elocuencia, permitan oír aquello que Heidegger experiencia como lo inicial del pensar, como aquello que todo lo porta?**. ¿O acaso encubre la interpretación de Heidegger lo que las palabras y frases dicen de suyo? La palabra ἀλήθεια, ¿mienta

* Orig.: *Verwandlung*. Habitualmente significa «transformación». Pero el uso del término castellano tendría demasiado resabios metafísicos: el sino no «pasa de una *forma* a otra» sin modificarse por ello (como el desgraciado Gregor Samsa de la *Verwandlung* [tr. como *La metamorfosis*] kafkiana), sino que se «realiza» *(ver-)*, es justamente lo que es, en la *acción misma* de «virar» *(Wandlung)*. O sea, justo lo contrario de una trans*forma*ción. *(N. del T.)*

** Alusión al heraclíteo: «Las horas [el tiempo, pues, no la sustancia o un Ente, F.D.] lo portan todo». *(N. del T.)*

dentro del decir griego el des-ocultamiento, como piensa Heidegger? Claro está que esa palabra es una forma privativa. Pero, ¿no pertenece sólo de modo indirecto a lo opuesto a λήθη, dado que la palabra λήθη viene exclusivamente determinada a partir de la voz media λήθεσθαι o λανθάνεσθαι, mientras que la palabra ἀλήθεια no está sin embargo en los testimonios griegos antiguos en relación con esta voz media, sino con λήθειν, o sea, con «ocultar», «disimular»? La ἀλήθεια (referida al ocultar y disimular), ¿no concierne originalmente a la relación del que sabe con el que no sabe, estando por ello referida en Homero a los *verba dicendi,* sin llegar a ser el des-ocultamiento, que presupone que cada decir es algo que va hacia el otro y viene de las cosas?[42]. El *ápeiron* de Anaximandro, ¿es aquello que hace falta, aquello que inserta a este mundo único en su asistencia, o es más bien la posibilidad de infinitos mundos? ¿Es compatible la interpretación heideggeriana del fragmento de Anaximandro que nos ha sido transmitido, la llamada «sentencia» de Anaximandro, con las demás cosas transmitidas sobre el pensar de éste? El intento de Anaximandro por establecer numéricamente la estructura del mundo, ¿no remite ya a la tesis pitagórica de que la

[42] Cf. H. Boeder, *Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia* (ARCHIV FUER BEGRIFFSGESCHICHTE, 4 [1954], 81 ss.). Cf. además Heidegger, *Hegel und die Griechen,* 55 s. [La ocupación de Heidegger con los presocráticos constituye un «camino». Por eso, en el curso *Der Anfang der abendländischen Philosophie (El inicio de la filosofía occidental,* verano de 1932), creía Heidegger factible reunir las tres vías parmenídeas sobre el ser, la nada y la apariencia en una cuarta vía, para acceder a sí a la huella de la experiencia de la *alétheia.* Cuarenta años después, el 8 de septiembre de 1973, en el Seminario de Zähringen, remite Heidegger a un texto del año anterior que corregía el final de la conferencia *El fin de la filosofía,* de 1964, que se preguntaba si, al ser la *léthe* el «corazón», no pertenecería el ocultarse a la *alétheia* de Parménides. El nuevo texto corregía esa conjetura: «Parménides no dice nada semejante». El corazón de la *alétheia* sería el ser del ente, que en la era de la técnica se muestra en el eco de la estructura de emplazamiento (*Vier Seminare.* Frankfurt/M., 1977, 132 s.). En virtud de esa corrección, Heidegger parece haberse liberado de una «figura artificial» de Parménides, hecha a la medida. Con todo, esa liberación ha sido interpretada de diferentes maneras. Según Walter Bröcker, con el reconocimiento del corazón imperturbable de la «verdad bien redonda» ha «matado» Heidegger al «hijo predilecto de sus últimos años, el despejamiento». Yo pienso que lo que dice Heidegger es que ni siquiera en el más temprano pensar griego cabe encontrar huella alguna de eso que él piensa como despejamiento en pro del ocultarse. Sin que él mismo haya caído en la cuenta de ello, su relación con Parménides habría estado entonces dirigida por una reinterpretación neoplatónica y hegeliana. Cf. Walter Bröcker, *Heideggers letztes Wort über Parmenides;* Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger?* Ambos en PHILOSOPHISCHE RUNDSCHAU, 29 (1982), 72 s. y 39 s., espec. 53 s. Cf. también Tze-wan Kwan, *Die hermeneutische Phänomenologie und das tautologische Denken Heideggers.* Bonn 1982.]

esencia de las cosas es el número, tesis que Heidegger trata de expulsar del pensar inicial?[43]. ¿Sigue todavía Heidegger la orientación del pensar parmenídeo cuando indica que el exhorto de este pensar es el des-ocultamiento, al que copertenecen los caminos del ser, la nada y la apariencia? ¿No está determinado acaso lo que mueve este pensar más bien por el hecho de pensar el ser como lo carente de negación y por ende como lo constante, de excluir el camino que lleva a la nada y de desvalorizar la vía de la apariencia?

Aun admitiendo que la pregunta dirigida por Heidegger a los pensadores griegos más antiguos no dé la palabra a lo dicho por estos pensadores desde aquello que les es más propio, sigue habiendo que preguntar si la búsqueda heideggeriana de la verdad del ser no es conforme a derecho por lo que respecta a la cosa misma. Dejando aparte el problema de si Heidegger interpreta «correctamente» a los primeros pensadores griegos, hay que preguntarse aún por el modo en que, en su interlocución con ellos, dé Heidegger la palabra a aquello que está encausado en su propio pensar. No es lícito desde luego desgajar esta interlocución del contexto problemático a que pertenece. Cuando lo que se hace es poner inmediatamente en cuestión si los resultados de la interpretación son correctos o falsos se está traicionando con ello la orientación peculiar de esa interlocución, que está enderezada al otro inicio. Sólo después de que esa interlocución se haya logrado cabrá preguntar, más aún, habrá que preguntar si el temprano pensar griego señala hacia aquello que, según sospecha Heidegger, es lo inicial del pensar occidental.

Sólo cuando se cree posible probar que en el temprano pensar griego no es pensado aquello que en él buscaba Heidegger: la verdad del ser como des-ocultamiento, es cuando se llega a la auténtica pregunta: ¿dónde tiene entonces un pensar como el intentado por Heidegger su inicio, su provenir históricamente acontecido? ¿Es en general justa la tesis de que el inicio tendría que ser siempre lo más grande de algo grande y contener en sí todo lo posterior? ¿No es ya un nuevo inicio la pregunta socrática por lo bueno frente al pensar griego más temprano? O bien, ¿no está esa pregunta pensada más originariamente en la meditación heraclítea sobre el ἦθος? (PL, 104

---

[43] Oskar Becker (cf. nota 36), *[Grösse und Grenze der mathematischen Denkweise.* 1 ss., 161 ss.; *Die Aktualität des pythagoreischen Gedankens.* 7 ss. *[Dasein und Dawesen,* 127 s.]

ss.; tr. 54 s.). Y el pensar, ¿no lleva también a cabo un nuevo inicio cuando la comprensión de la historia, debida a la fe judeocristiana, lo impulsa? Es cierto que la experiencia cristiana del λόγος, por ejemplo, está separada de la heraclítea por «un mundo», pero la «representación» neotestamentaria del λόγος no es desde luego simplemente la de Filón (E, 103; tr. 171). En la especulación cristiana sobre el logos podría más bien haber llegado a hacerse palabra aquello que Heidegger introduce en la doctrina heraclítea sobre el logos: el ser en su verdad como sino y, por ende, como lenguaje.

Es esencial para la relación de Heidegger con los tempranos pensadores griegos el hecho de que él los entienda a partir de la proximidad de éstos a los poetas: la *Introducción a la metafísica* recurre al decir poético de Sófocles para entender el pensar de Parménides; más tarde comentará el «hace falta...» de Parménides recordando el decir poético de Hölderlin (E, 110 ss.; t. 181 ss.; WhD, 116 ss.; tr. 181 ss.). Según la experiencia de Heidegger, el pensar griego temprano y el poetizar convienen en el hecho de que ambos son «poéticos» en su esencia: ambos instituyen y preservan la verdad del ser, verdad cuyo sino acontece históricamente (Hw, 303, 63 s.; tr. 271, 60 s.)[44]. Ciertamente, Heidegger aproxima pensar y poetizar sólo para poder distinguir claramente entre el decir mítico del poeta y el preguntar propio del pensar: «La filosofía no ha surgido del mito. Ella surge en el pensar solamente a partir del pensar» (Hw, 325; tr. 290). Pero Heidegger impugna la tesis habitual de que el mito (aquello que dicen los poetas) haya sido destruido por el lógos (lo aportado por los filósofos). Según la concepción heideggeriana, la índole de la oposición entre pensar y poetizar no puede ser reducida a esa fórmula; no fue el lógos quien destruyó al mito, sino el hecho de que el dios se retirara y de que, de ese modo, cayera el mito de su esencia originaria; cuando el lógos se revolvió por vez primera contra el mito ya habían perdido ambos su esencia inicial (WhD, 7; tr. 16). Según la experiencia heideggeriana, tanto el pensar inicial como el poetizar inicial están abiertos, cada uno a su modo, a la verdad

[44] Respecto a si los primeros pensadores jonios estén o no *en contra* del nombrar poético de lo divino, cf. Wilhelm Perpeet: «Vom Ursprung der Philosophie oder über eine spezifische Differenz von Denken und Dichten» (en: *Der Mensch und die Künste. Escrito de homenaje a H. Lützeler*. Düsseldorf, 1962, 47-73).

originaria. Lo que aún queda por preguntar es el modo en que esta verdad muestre su esencia inicial en el arte y en la poesía.

La inicialidad del arte

El origen de la obra de arte no entrega ninguna «filosofía del arte». «La meditación sobre qué sea el *arte* está enteramente determinada sólo a partir de la pregunta por el *ser*, y no queda decidida más que a partir de esta pregunta» (*Urs*. Ed. Reclam, p. 99. Adición de 1956 [no trad.]). La meditación pregunta por el modo en que haya que pensar la verdad sobre lo ente (el ser) en la esencia de ésta, por el modo en que haya que pensar la verdad del ser mismo. «¿Qué es la verdad misma para que acaezca, llegados sus tiempos, como arte?» (Hw, 28, 46; tr. 31, 47 s.). En la meditación sobre el arte viene a ser experienciada la verdad como acaecimiento propicio. Con esta nueva experiencia de la verdad vira también la experiencia de la estructura de la verdad: ahora no es pensado ya sólo el «mundo» como esta estructura, sino la conjunción de mundo y tierra. En este concepto de «tierra» se oculta el paso decisivo que Heidegger dio en su camino del pensar cuando meditó sobe el arte.

Ser y tiempo está encaminada a rescindir el olvido del mundo por parte de la ontología occidental. Esta obra piensa el estar como ser-en-el-mundo, sin lograr empero dar el paso que permita que el sentido del ser, el horizonte trascendental para la determinación del ser en cuanto ser, se despliegue como mundo. Es posible que el mundo no esté pensado aún de manera tan originaria que su mismidad con el sentido del ser pueda salir a la luz. Nosotros experienciamos lo insuficiente del concepto de mundo de *Ser y tiempo* al preguntarnos a partir de qué ámbitos fenoménicos explicita Heidegger ese concepto de mundo.

Heidegger parte de la estructura ontológica del ente «del mundo en torno», de los πράγματα, del «útil», sin pretender de ningún modo identificar la conexión óntica de las cosas de uso, del útil, con el mundo; pero Heidegger cree que, para una *primera categorización* del fenómeno del mundo, la estructura del útil tiene la ventaja de «servir de guía para llegar al análisis de ese fenómeno y preparar el problema trascendental del mundo» (G, 36 n.; tr. 40 n.). Y, sin embargo, ¿no encubre igualmente al mundo en su esencia originaria

el ente del mundo-entorno? Cuando el mundo es visto a partir del útil se muestra entonces como «mundo-entorno», como conexión de referencia y significatividad de lo que está a la mano. De este modo queda alejada de la concepción de que el mundo sea del todo de lo presente. La conexión de referencia se fija en la praxis del estar, entendido como último «por mor de». En la medida en que el útil lo es de forma correcta, es decir, en la medida en que es «servicial», queda absorbido por el proyecto, que la voluntad proyecta en el último «por mor de». El trato con el útil debe funcionar sin fricciones. Es verdad que puede haber también entes inservibles; lo que está a la mano puede alguna vez no estarlo e incluso obstaculizar el «cuidarse de». El útil deja entonces de estar absorbido por la conexión de referencia del mundo entorno; pero es precisamente entonces, en la falta de mundo, donde se anuncia el mundo (SuZ, 73 ss.; tr. 86 s.). Un análisis que parte del útil no puede ciertamente tomar como positivo el hecho de que algo no esté absorbido en la conexión de significatividad. Pero de esa manera encubre un momento esencial de la estructura del mundo: el acto de dejar estar oculto, ese albergar que impide la mera absorción del ente en respectos de significatividad. El «por mor de», que es el fundamento del mundo como mundo-entorno, es pensado unilateralmente a partir del entender que proyecta la significación, mientras que el estado de yecto y el encontrarse de este entender pasan a un segundo plano, quedando de trasfondo (SuZ, 86, 356; tr. 101, 385). Así, el mundo no se muestra en el mundo entorno, en su esencia originaria, y por ende tampoco puede, por ejemplo, dejar que salga al encuentro la naturaleza originariamente experienciada: en el mundo como mundo-entorno se convierte el bosque en recinto forestal, la montaña en cantera, el río en fuerza hidráulica, el viento en «viento en las velas». Bosque, montaña, río y viento no son experienciados como aquello que se retira en todo caso a una alteridad y extrañeza inagotables (SuZ, 70; tr. 84). Tampoco lo ente de otro tipo, por ejemplo el anillo que se lleva en el dedo, puede ser dilucidado en su ser por el análisis del útil y de su mundaneidad (SuZ, 389; tr. 419).

La retirada, propia del «hacer mundo» del mundo, es experienciada en la angustia y en la voluntad-de-tomar-conciencia, que echa sobre sí su «culpa». En la experiencia de la nada es el mundo en cuanto mundo lo que se muestra a la angustia. Lo intramundano se precipita en una «completa insignificancia», tomando el carácter de

«desligado y falto de referencia», de lo «vacío que no se compadece con nada» *. Lo invocado en la voz de la conciencia es el estar, que está falto de hogar **, el ser-en-el-mundo como «un no estar en casa», «el desnudo 'hecho de que' se es en la nada del mundo» (SuZ, 187, 343, 276 s.; tr. 207, 371, 301 s.). El análisis de la angustia y de la conciencia muestra enseguida el motivo metafísico: asentar el ser y su sentido como fundamento último; rasgo moderno es incluso el que se hable del «desnudo hecho de» estar en la nada, pues el pensar moderno, un pensar que echa mano a las cosas, quiere su objeto «desnudo» y sin velos. Sin embargo, el motivo metafísico está combinado aquí con el motivo antimetafísico consistente en dejar que el ser mismo sea una nada indisponible. A ello hay que añadir un motivo originado en el pensar escatológico cristiano: la historia acontecida y su hacerse mundo están orientados a algo último, que es «nada» frente a todo lo mundanamente constatable.

Pero, ¿de qué modo puede ser pensada esa experiencia de mundo en cuanto mundo, que parte de la nada y de la plena insignificancia, en conjunción con el análisis del mundo como mundo-entorno o como conexión de significatividad? Es verdad que el análisis de las estructuras fundamentales del estar, realizado en base a la temporalidad de éstas, aporta de nuevo ~~un~~ giro decisivo enderezado al concepto de mundo; qué sea mundo es algo que se dilucida a partir de los esquemas horizontales pertenecientes a los éxtasis temporales de la existencia: a partir del «por mor» del advenimiento, del «antes de qué» y «en dónde» del carácter de sido, y del «para qué» del tiempo presente (SuZ, 365; tr. 394). Pero dado que lo que «hace

---

* Orig.: *leeren Erbarmungslosigkeit. Erbarmung* es «compasión»; aquí, afortunadamente, la polisemia es igual en los dos idiomas. Lo «insignificante», en su miseria, es incapaz de «conmiseración». Es el «por mor de» del estar humano el que las «compadece», haciéndolas casar unas con otras al cuidarse de ellas en la *cura. (N. del T.)*

** Orig.: *Unheimlichkeit.* Habitualmente, «inquietud», carácter por el que algo se hace «siniestro» (cf. *Das Unheimliche,* de Freud). El término será conectado por Heidegger (por ejemplo, en la *Introducción a la metafísica*) con el gr. *to deinótaton* («lo más pavoroso y prodigioso»), según caracteriza al ser humano el coro de la *Antígona.* He procurado verter siempre el término en su literalidad. Si el hombre es algo inquietante, ello se debe a su desarraigo y apatridia *(Heimatlosigkeit):* a que está a la intemperie, «falto de hogar». Cf. Rilke: *Freilich ist es seltsam, die Erde nicht mehr zu bewohnen.* («Desde luego es extraño no habitar ya la tierra»), contra el hölderliniano *Dichterisch wohnet der Mensch...* («Poéticamente habita el hombre...»). *(N. del T.)*

mundo»* propiamente en el mundo se retira como una nada, lo que entonces se hace valer en el uso del concepto de mundo es la tendencia, propia del estado de caída, a entender lo mundano a partir de lo intramundano: en el concepto de historia mundial (389, 381; tr. 419, 412) y en el concepto del tiempo del mundo (422; tr. 454 s.), el acento recae sobre lo intramundano. Claro está que *De la esencia del fundamento* intentará después volver a ganar el carácter originario del concepto de mundo.

Como aquello que hace propiamente mundo en el mundo se retira como una nada, y la nada no ha sido todavía *desplegada* como esencia del ser, lo esencial del mundo queda emplazado como lo otro que está junto al mundo entendido como mundo-entorno o conexión de significatividad. Lo que hace mundo en el mundo y, con ello, la instantaneidad de la voluntad de tener conciencia moral se quedan vacíos, dado que hay que rechazar su llenado por el simple entorno mundano. El instante** es *kairós*, afilado como el filo de un cuchillo; más aún, este filo está tan afilado que no hay sitio en él para ningún «contenido». Ya en la «hermenéutica de la facticidad», la atención al sentido de cumplimentación descartaba una apreciación positiva del sentido del contenido. En *Ser y tiempo*, el instante —como ha dicho Platón y Kierkegaard ha acogido calurosamente— es un ἄτοπον. El instante es una nada. Ciertamente, *Ser y tiempo* remite a la «situación»; pero la unidad de instante y situación sólo puede ser pensada como caída del carácter de propio del instante en el impropio estar urgido por aquello que sale al encuentro en una situación. El instante «es» sólo cuando el estar se *retrae* de la situación para, en una «retenida lejanía», estar ahí a fin de habérselas con aquello que en la situación sale al encuentro (SuZ, 328, 333;

---

* Orig.: *das Weltende*. Heidegger utiliza el neologismo *welten* (por ejemplo, el célebre *die Welt weltet*), que me resisto a verter como «mundanear»; mejor y más inteligible es «hacer mundo». No hay que olvidar que *Welt* (ing. *world*) es palabra compuesta de *Wer* («hombre, *varón*», lat. *vir*), como se ve aún en *Werwolf* («hombre lobo») y *alt* («antiguo, edad»; cf. ing. *old*). «Mundo» es, pues, para el germano antiguo: «tiempo de vida del hombre». Es este tiempo (la temporaciosidad) lo que «hace mundo». *(N. del T.)*

** Orig.: *Augenblick*. El término correspondiente castellano me parece más pregnante y sugestivo que el original. «Instante» es lo que en el paso del tiempo «insiste» e «insta». En cambio, *Augenblick* (lit.: «mirada de ojos», «vistazo») deriva de la primacía de la *visión* criticada por Heidegger en *Doctrina de Platón sobre la verdad*. *(N. del T.)*

tr. 355, 360). El estar no es pensado aún como la estación-del-instante en favor de la verdad *.

Es desde luego notable el hecho de que, en *Ser y tiempo*, el presente sea devorado por el advenir («que va siendo sido»), sin recibir así ninguna determinación positiva. Mientras que el éxtasis temporal del advenir está abundantemente determinado por la existencia, el proyecto, el precursar hacia la muerte y la resolución, y el éxtasis del carácter de sido lo está por la facticidad, el estado de yecto, la culpa y la repetición, el presente es algo que permanece vacío (como ocurre también en una determinada experiencia cristiana y sobre todo gnóstica del tiempo). Incluso la intención, secretamente actuante, de dejar vacío el instante lleva al análisis a enredarse en contradicciones. En el análisis fundamental vienen a ser mostrados el encontrarse, el entender y el hablar como estructuras fundamentales del estar. Tales estructuras pueden venir a darse lo mismo de modo propio, como el «encontrarse» (en el sentido de angustia), que de modo impropio (el «encontrarse», en el sentido de temor). En el curso del análisis (SuZ, 231; tr. 253), el encontrarse (facticidad), el entender (existencia) y el *caer* quedan de pronto señalados como los momentos constitutivos del estar. La caída que, como modificación posible del encontrarse, del entender y del habla no está desde luego en igual plano que esos momentos estructurales, pasa ahora a primer término, suplantando al habla o, al menos, dándola de lado. Ello se debe empero a que en *Ser y tiempo* el instante, que permanece vacío, no admite ningún habla propia, esto es: ninguna articulación propia [45]. De este modo, finalmente, en el capítulo en que se analizan las

* Orig.: *Augenblicks-Stätte für die Wahrheit*. También en castellano hablamos de «momento de la verdad» (normalmente, cuando se «está a la muerte»). La versión de *Stätte* por «estación» es literal (gr. *stásis*, lat. *statio*), y hace buena por otra parte la versión de *Dasein* por «estar». Es verdad que el término, hoy, se ha vulgarizado. Se piensa más en la «estación» de trenes o autobuses que en las «estaciones» del año (también las paradas de autobús griegas lucen un llamativo *stásis*). Y, sin embargo, incluso la denominación actual resulta sugerente. Frente a «sede» (al. *Sitz*, de *setzen*), «estación» es justo un lugar de tránsito, en el que se está «por un instante»: se está *para no estar*, o vv. no se está para estar: para volver «a casa». La *physis* era para Aristóteles principio interno de movimiento y de *stásis*. La versión latina: *quies* («quietud») no deja ver ya este carácter instantáneo de la estación. Que la *est*ación *in*ste es el desequilibrio que mueve y une esencialmente el filosofar de Aristóteles y Heidegger. *(N. del T.)*

45 En su interpretación existenciaria del Nuevo Testamento, el teólogo Rudolf Bultmann establece como punto de partida el hecho de que el mensaje del Nuevo Testamento no anuncie sino el darse de la revelación, sin revelar contenido alguno. Al

estructuras fundamentales del estar sobre la base de la temporalidad no es *el habla* lo coordinado al presente —como habría correspondido al planteamiento inicial—, sino *la caída*; o sea, el presente no entra en juego más que en su carácter de impropio. Además, como lo que la voz de la conciencia le da al estar es el desnudo «hecho de ser» en la nada, no hay diálogo alguno entre un estar y otro respecto a lo propiamente esencial. El ser-con del uno con el otro, de una época con otra, no puede ser pensado positivamente en *Ser y tiempo* porque el estar no es aún lo en cada caso propio de la estación-del-instante, dado que la nada es todavía un desnudo hecho de ser, pero no el velo del ser mismo, experienciado en cada caso de forma distinta.

En *Ser y tiempo* la verdad es, sin más, el estado de descubierto de lo ente. El descubrir del ente que viene a ser descubierto y a hacerse así «verdadero» acontece originariamente dentro de los respectos de significatividad del mundo-entorno. La verdad como estado de descubierto de lo ente y el hecho de ser descubridor, que caracteriza al estar, se fundan empero en una verdad más originaria: en la apertura del estar. Cuando esta apertura se abre en la resolución, lo que hace propiamente mundo se ilumina como siendo nada para todo lo susceptible de descubrimiento y para toda significatividad. En *Ser y tiempo* el mundo es primero la arquitectura de la verdad como mundo-entorno, pero luego, y más originariamente, la nada de todo lo mundano entorno. ¿Cómo vira entonces la experiencia de la

---

prestarse oídos a este mensaje acontecería una «desmundanización»: el cristiano «no ser de este mundo». Heidegger no habla de una tal desmundanización, sucedida al «instante», sino que usa más bien aquel término con respecto al conocer matemático (SuZ 65, 112: tr. 78, 128). Pensar el instante como no «mundano» es en *Ser y tiempo* solamente una tendencia, contra la cual actúan otras; y es, sobre todo, una tendencia que Heidegger no ha seguido en su ulterior camino del pensar. En general, la interpretación existenciaria de Bultmann puede ser relacionada solamente con una analítica existenciaria que no está colocada al servicio de la pregunta por la verdad del ser —como es ya el caso en *Ser y tiempo*—. A ello se debe que Bultmann haya podido establecer posteriormente, y *al parecer* sin solución de continuidad, una conexión entre la analítica existenciaria y el historicismo moderno (cf. Rudolf Bultmann: *Geschichte und Eschatologie*. Tubinga, 1958). Pero el problema está en si historicismo y dualismo escatológico suministran la justa comprensión previa en favor de la exégesis neotestamentaria. [El presente libro, en el que se habla una y otra vez de historicidad «indisponible», utiliza en este punto la terminología de Bultmann, no de Heidegger; en cualquier caso, la voz «indisponible» no aparece en *Ser y tiempo*. Al presentarle yo esta autocrítica a Heidegger replicó éste... ¡que la palabra era acertada respecto a la cosa! Sobre la relación Bultmann-Heidegger, cf. mi conferencia en la Academia de Dusseldorf: *Philosophie und hermeneutische Theologie*, de próxima impresión. Cf. también nota 49.]

verdad y de su arquitectura cuando el pensar medita sobre el modo en que la verdad, llegados sus tiempos, acaece como arte?

El origen de la obra de arte es la verdad tal como ésta acontece originariamente, es decir tal como acontece en ese surgir que en cada caso irrumpe en la antigua Grecia, en la Edad Media, al comienzo de la Modernidad, y en el que vira la verdad sobre lo ente en total. El arte se distingue de otros modos de dejar que acontezca la verdad en que él «pone en obra» la verdad. El arte produce un determinado ente que antes no era aún y que luego nunca más llegará a ser. Este ente emplaza al ente en general de tal modo en lo abierto que «aclara y despeja primero el carácter de abierto de lo abierto, que es donde él viene a darse» (Hw, 50; tr. 52). La obra abre la verdad y la custodia en el propio carácter de abierto. Verdad es el abierto emplazamiento que la obra de arte abre en lo ente en total, aquel despejamiento en que ente extrahumano y ente humano pueden ser por vez primera el ente que ellos son. Pero ese despejamiento acontece en cada caso sólo sobre el fundamento de la ocultación. El arte emplaza al ente en su carácter de abierto al volverlo al mismo tiempo a emplazar en la inagotabilidad en que se cierra lo ente. El arte muestra el modo en que el ente, que asiste en el des-ocultamiento, entraña un «antagonismo del asistir»: al estar desoculto, está al mismo tiempo oculto. En el des-ocultamiento impera la ocultación, entendida tanto a modo de no-esencia, del rehusarse de la verdad, como también a modo de anti-esencia *, del desplazar-y-desquiciar en donde un ente desplaza a otro y lo ente en general al ser. En el seno de lo familiar y de la órbita común ** hiende el arte el espacio para dar lugar a lo desorbitado y descomunal **, haciendo así que fracasen ante la ocultación toda aclaración y toda salida de lo oculto. La verdad, tal como llegados sus tiempos acaece en cuanto arte, es el des-ocultamiento: la nada le pertenece como nada imperante, como ocultación y «velo», como su centro cordial y su misterio.

* Resp.: *Un-Wesen* y *Gegen-Wesen*. «No-esencia» es tanto la apariencia coloreada de lo presente como la negra tierra. «Antiesencia» es la falsedad enfrentada a la verdad, aceptando así irreflexivamente un plano común: óntico y lógico, cuyas raíces se escapan. *(N. del T.)*

** Resp.: *Gebeueren* y *Ungebeure*. En antiguo alto alemán *biuri*, presente también en *Heirat* («matrimonio») está fuertemente conectado con *Heim* («hogar»). De ahí la sinonimia habitual de *Ungebeuer* («monstruo») y *das Unbeimliche* («lo inquietante»). Y de ahí también mi traslación astronómica a la «órbita común» y lo «desorbitado». Entiéndase con todo que el arte (verdadera *apate* griega: desvío) nos saca de lo habitual para llevarnos al hogar de origen: paradójicamente, la intemperie. *(N. del T.)*

El modo en que haya que pensar la arquitectura de esta verdad es algo que se muestra, por ejemplo, en un templo griego (Hw, 30 ss.; tr. 34 ss.). El templo se alza en medio de un valle de hendidas rocas. Da sitio a la figura del dios y, al albergarlo en lo oculto, hace que realce al dios mediante el abierto peristilo del recinto, delimitado así como sagrado. Si el dios asiste, en su resplandor se despeja entonces «mundo»: el templo inserta y reúne «la unidad de esas sendas y respectos en los que nacimiento y muerte, desgracia y bendición, victoria y oprobio, perduración y caída» cobran para el ser humano la figura de su sino. El templo abre un mundo en el que por vez primera piedra y animal, hombre y dios son capaces de ser lo que son y como son. El templo instaura mundo pero, al instarurar mundo, restaura* la tierra: es él quien la da a ver como eclosión que torna a buscar en sí abrigo. El templo descansa sobre el fondo rocoso y, en este descansar, hace que de la roca resalte «lo oscuro de su tosco sostener y que, sin embargo, a nada se ve urgido». La obra arquitectónica resiste a la tempestad, mostrando así por vez primera la violencia de ésta. El ente entra en lo abierto del mundo, pero sólo puede entrar en él y mostrarse como lo que es al hacer eclosión a partir de aquello que, al hacer eclosión, torna a buscar en sí abrigo y que, por ende, nunca «hace eclosión» en lo abierto del mundo. La obra de arte mantiene a la tierra en lo abierto del mundo, pero deja con ello que la tierra sea tierra: aquello que hace eclosión y que torna a buscar en sí y en su inagotabilidad abrigo.

La arquitectura de la verdad como des-ocultamiento es la conjunción de mundo y tierra: mundo es lo tectónico de lo abierto, del despejamiento; tierra, lo tectónico de lo que se enclaustra, de la ocultación en el sentido de dar albergue. El mundo no es nunca sin la tierra: él no es simplemente el despejamiento, sino el despejamiento que proviene de la ocultación. La tierra no es tierra sin el mundo: no es algo sencillamente enclaustrado, sino lo que se enclaustra y oculta, lo que se mantiene en la apertura y alberga a ésta dentro de sí. El mundo se funda en la tierra y ésta se remonta a través del

* Resp.: *aufstellen y herstellen*. La raíz *stell-* no tiene todavía aquí (el original de *El origen de la obra de arte* es de 1935-36) el sentido de «emplazamiento», determinante del fin de la metafísica. *Aufstellen* es «poner de pie, erigir» (como se erige un templo) y, por tanto, «disponer, instaurar». *Herstellen* no mienta desde luego el «producir» del *In Deutschland hergestellt* («Hecho en Alemania»), sino el «pro-ducir»: el dejar que se muestre algo que ya de siempre estaba ahí, recóndito por estar a la vista sin nada que lo delimitara (cf. E. A. Poe, *La carta robada*). Es, pues, un «restaurar». *(N. del T.)*

mundo. El hecho de que tierra y mundo se junten y opongan es «litigio», aunque sólo hay litigio en la medida en que la verdad acontece como litigio primordial de despejamiento y ocultación. La obra de arte excita tal litigio y deja que éste, a partir del propio reposo en sí, cobre su movimiento (Hw, 37 s., 44; tr. 38 s., 44).

Este reposo en sí de la obra de arte que aúna en sí el movimiento de la verdad y, por ende, la operaciosidad* de la obra deben ser entendidos solamente a partir de sí mismos, y no como mera adición de aquello que en la obra de arte parece cosa sabida: lo «material» de ella. ¿Sabemos nosotros en el fondo —y con esta pregunta comienza Heidegger su tratado— qué es ese material, eso que en la obra es del orden de la cosa y del útil, y qué es en el fondo una cosa y un útil? Un cuadro de Van Gogh deja que hagamos por vez primera la experiencia de lo que un par de botas es. Es solamente en base a la verdad originaria —tal como acontece, por ejemplo, en el arte— como nosotros podemos alcanzar un saber del ser cosa y del ser útil. La experiencia científica de las cosas no es la especie de verdad sobre la que todas las demás experiencias de la verdad tengan que ser construidas, como si se explicara, por ejemplo, lo bello en el sentido de adición de un valor estético a un «material» ya conocido y perteneciente al orden de la cosa y del útil. La experiencia científica de las cosas es más bien una abstracción que aparta la vista de la originariedad con la que acontece la verdad (por ejemplo, en el arte). Tampoco la praxis, que se mueve en una conexión de utilitariedad y, con ello, en el mundo en el sentido de mundo-entorno, alcanza la esencia originaria de la verdad y de su arquitectónica. En la conexión de utilitariedad, aquello de lo que está hecho el útil aparece como mera «materia». Esta materia es utilizada, desapareciendo en su servicialidad: la piedra desaparece cuando se crea a partir de ella el hacha de sílex, la madera desaparece en la construcción. Por el

* Orig.: *Werkhaftigkeit*. He construido el neologismo por analogía con *Zeithaftigkeit* («temporaciosidad»), y creo que el lenguaje sufre aquí menos violencia. La «operaciosidad» es el carácter por el que toda obra resulta de la *operación* que la produce y saca a la luz. Cuando atendemos al resultado y no a la operación, la obra se coagula en «algo a mano». Contra Ortega (inscrito en un subjetivismo paralelo al de *Ser y tiempo*, con su último «por mor de») no es «el martillo la abstracción de sus martillazos» (la abstracción de y contracción a servicialidad), sino la de los martillazos que, en el yunque, lo han pro-ducido. Ahora imaginemos (como Aristóteles barruntó) un «martillo» que, aunando en sí materialidad y finalidad, *dictara* al artífice la senda a seguir. Tal la obra de arte: el martillo, por ejemplo, de Thor, que hiende tierra y cielo. *(N. del T.)*

contrario, la obra de arte no desaparece en la servicialidad, cualquiera que sea ésta, ni hace eclosión —como el útil— en los respectos de significatividad; la obra de arte se alza y reposa más bien en sí misma. Es en ella donde emerge de propio «el hecho de que en general haya tal obra en lugar de no haberla» (Hw, 53; tr. 54). La obra eyecta constantemente ante sí y en torno a sí aquello que de acaecimiento propicio hay en el hecho de que ella sea y de que sea así. De este modo deja que la verdad sea experienciada como del des-ocultamiento que descansa en su hecho de ser y en su modo de ser, ambos abismáticos. Pero con ello la obra de arte muestra también que las cosas no hacen eclosión en su servicialidad de útiles ni tampoco, por ende, en su mundaneidad en torno, cruzándose en todo caso en el camino aun cuando hayan dejado de prestar servicio. La verdad de las cosas no se funda sólo en la significatividad, en el sentido proyectado y por medio del cual la voluntad de un «por mor» último hace que sea utilizable todo aquello que es; también y en igual medida se funda en el recogerse en sí y en el darse albergue en la propia insondabilidad. Dado que en *Ser y tiempo* había sido entendido el mundo a partir de la conexión de significatividad del mundo entorno, el aspecto de ocultación de la estructura de la verdad es denominado en el escrito sobre *la obra de arte* mediante un término antitético a la palabra mundo, es decir, mediante la palabra «tierra».

Pero *Ser y tiempo* no se limita a dejar el mundo como mundo-entorno. El análisis de la angustia y del querer-tomar-conciencia muestra más bien que aquello que propiamente hace mundo en el mundo es la nada: la nada con respecto a todo lo susceptible de descubrimiento y significación. Ahora bien, cuando la verdad es pensada como des-ocultamiento y su arquitectura como lucha de mundo y *tierra,* la nada deja de ser —como en *Ser y tiempo*— una vacía y «desnuda» nada, para convertirse en lo que se retira y se oculta, en el sentido de aquello que custodia y da albergue a la inagotabilidad. Ahora, la instantaneidad en el sentido de un estar suelto en la nada deja ya de ser simplemente vista como «liberación de los ídolos que cada uno tiene y a los cuales suele subrepticiamente acogerse» (WiM, 42; tr. 56). La verdad, que descansa —como en su misterio— en la nada de todo fundamento óntico, puede convertirse en el espacio de aquello que es enteramente otro respecto al hombre, aun cuando le haga falta el hombre: puede convertirse en el espacio

de lo sagrado (cf. PL, 85 s., 102 s., 114; tr. *Hum.*, 36, 51 s., 61). Y es que el hombre no se limita a buscar el yacer abierto de las cosas; no pregunta por la mera verdad, sino por ella en cuanto salvación y perdición, pregunta si el lente descansa en su verdad o se disuelve en una vacía nihilidad. Pregunta por lo sagrado, en el sentido de aquello que en su verdad concede la salvación y, por ende, pregunta por lo divino. Cuando lo sagrado se muestra en el ámbito de una verdad que no está a disposición del hombre, se sigue de ahí que aquello de lo que el hombre busca estar seguro no tiene carácter de ídolo, sino que es lo divino. Pero lo sagrado no se muestra nunca directamente al hombre finito e históricamente acontecido ni, por ende, se muestra como la nada «desnuda», sino que lo hace de modo tal que lo sagrado se reúne, en cada caso según la historia acontecida, en la figura de un dios. El hombre no tiene un «entendimiento» mediante el cual igualarse al dios (ontoteológicamente pensado) y ser capaz por ello de resolver igualmente el misterio de la verdad. El es más bien el «mortal», que sigue estando encomendado al hecho de que la verdad se otorgue una y otra vez como lo sagrado y se reúna, como aquello que porta la salvación, en la comparecencia del dios. También la tardanza del dios es una manera en que el mundo (partiendo de su pertenencia a la tierra) «hace mundo» (Hw, 34; tr. 36 s.).

Heidegger resume así una vez más, al final de su ensayo, lo que el arte es: «un devenir y acontecer de la verdad» (Hw, 59 ss.; tr. 59 ss.). El arte deja que la verdad sobre lo ente acontezca como desocultamiento originario, instaura mundo y restaura tierra, y es así origen que funda historia acontecida. El arte es «poético» en su esencia, es decir, instituyente *. El instituir es donación y plétora: lo instituido no puede ser nunca descifrado a partir de lo presente y disponible; la verdad acontece a partir de la nada respecto a lo presente y habitual. Instituir es fundar: emergencia del enclaustrado fundamento de aquello en que el estar está ya de antemano yectado en cuanto históricamente acontecido. (Cuando el instituir es denominado «creador» *, no hay que pensar tal cosa como resultado genial del sujeto autocrático, sino como un tomar ** de la fuente, como un

* Alusión al final hölderliniano de *Andenken*: «Was bleibet aber, stiften die Dichter.» («Pero lo que permanece lo instituyen los poetas»). *(N. del T.)*

** Resp. *schöpferisch, Schöpfen.* El segundo sentido es el de «extraer» (agua de un pozo, por ejemplo). Recuérdese el símil del martillo «dictador» de la nota anterior sobre *Werkhaftigkeit*. *(N. del T.)*

proyectar lo ya yectado hacia ese proyecto.) Instituir es, finalmente, un iniciar: tiene el carácter no mediato de aquello que llamamos un inicio, aun cuando este algo no mediato tenga que ser largamente preparado, haya rebasado ya todo lo venidero y contenga ya en sí mismo, oculto, el final. La esencia, poética e instituyente, del arte ¿no se muestra ante todo en ese arte que, en un sentido más estricto, es denominado «poesía»? ¿Se nos da un decir poético que aporte lo ente en total en su verdad?

Hölderlin y el otro inicio

Según la experiencia de Heidegger, los poetas trágicos de Grecia han custodiado en su Decir lo esencial de aquello que el arte arquitectónico y plástico de los griegos ha puesto en obra en los templos. Pero si es la poesía griega la que deja que la verdad acontezca en su originariedad, ¿no será entonces necesario que dé impulso al preguntar heideggeriano por la verdad? Y, sin embargo, aquello que un día existió en las tragedias griegas —la proximidad de lo divino en el decir poético— (Sp, 219) ha dejado hoy de existir. Si la verdad y lo sagrado, el ámbito del aparecer de lo divino, son del orden del tiempo, «acaecimiento propicio», entonces lo divino ya sido no puede quedar simplemente afirmado como algo divino que estuviera en el presente. Los dioses, que han huido, tuvieron sus tiempos, dice Hölderlin en su poema *Germanien*. Una vez extinguido su día, se derrumban también sus templos e imágenes:

Después, cual de fúnebres llamas asciende tan sólo
Un humo dorado: leyenda que sube a lo alto,
Y nimba las sienes de quienes dudamos de vago arrebol.
*Y ya nadie sabe qué le va a pasar**.

No es posible volver a invocar el día de los dioses, ya sido, mas sí esperar un día distinto, el día de una nueva revelación de lo

* *Nur als von Grabesflammen, ziehet dann / Ein goldner Rauch, die Sage drob hinüber, / Und dämmert jetzt uns Zweifelnden um das Haupt. / Und keiner weiß, wie ihm geschieht.* (En *Germanien*, estr. 2: vv. 8-11. *Werke und Briefe*. Hrg. v. Fr. Beißner u. J. Schmidt. Insel. Frankfurt/M. 1969; I, 154. Hay tr. cast. de N. Silvetti Paz en: Hölderlin, *Himnos tardíos. Otros poemas*. [Sudamericana. Buenos Aires, 1972, p. 73.] Me aparto, sin embargo, de esa versión). *(N. del T.)*

divino. Hölderlin abriga la esperanza de que sea Germania el país de ese otro día de los dioses. Tendrían que ser entonces semidioses —de ello habla el *Himno al Rin* de Hölderlin— los que tomaran sobre sí el «entre» entre dioses y hombres; y los poetas tendrían que instituir ese «entre».

En el semestre de invierno de 1934-35, Heidegger impartió un curso sobre los himnos *Germanien* y *Der Rhein* de Hölderlin, convertido para Heidegger en el poeta que, en el tiempo de los dioses huidos, guarda la esperanza de que lo divino se vuelva de nuevo hacia nosotros. El Decir poético de Hölderlin se convirtió en el punto de apoyo de un pensar que intenta hacer la experiencia de la verdad del ser. Kierkegaard se había referido a esa verdad, en cuanto que había dejado ver al hombre en su esencia temporaciosa y finita, o sea, como «existencia». Nietzsche, al llevar a la metafísica a acabamiento, había emplazado al pensar ante la decisión de si éste debía olvidar definitivamente la verdad del ser o preguntar de nuevo por ella. Kierkegaard-Nietzsche-Hölderlin: son ellos quienes han tomado sobre sí la penuria de nuestra época y sufrido más profundamente el desarraigo, de modo que no es por azar que fueran tempranamente arrebatados de la claridad del día *(Beiträge)*. Lo que ellos han experienciado al destruirse es aquello que Heidegger trata de explicitar mediante el pensar. Por lo que hace al tiempo, Hölderlin vino antes que Kierkegaard y Nietzsche pero, de seguir la experiencia de Heidegger, es Hölderlin quien se prolonga con mayor amplitud en el advenir, porque deja ver la verdad como lo sagrado, como elemento de lo divino, ¡y ello en un tiempo que, según la fórmula de Nietzsche, ha hecho morir a Dios!

Para que la palabra de Hölderlin pueda llegar a ser escuchada, la emergente carencia de dios de la modernidad tiene que ser experienciada en su proveniencia. Esta carencia del dios no es la simple pérdida del dios antiguo, pues este dios sigue siendo aún invocado bajo los más irreconocibles aspectos (como ley moral, felicidad de la mayoría, etc.). «La carencia de dios, experienciada en conformidad con la historia acontecida del eseyer, brota de la huida, según sino, ante la penuria de carecer de penuria, debida al abandono del ser del ente (es decir, al poder de la voluntad de voluntad). La era mundial de la voluntad de voluntad carece de penuria porque el ser sigue sin poder ser experienciado en cuanto dispensación de la propiciación del acaecer en su verdad, con lo que tampoco es posible hacer la

experiencia de la retorsión hacia el inicio y de la fundación esencial del hombre, cosa solamente determinable a partir de la verdad del ser.» La carencia de penuria es en verdad la penuria suprema: impide que lo divino pueda hablar al hombre, dado que no permite el advenimiento de ese otro inicio en el que la verdad del ser se muestra como des-ocultamiento, o sea, como el espacio en que juega el tiempo de lo sagrado. «La carencia de dios ciega el espacio de tiempo de la aparición de un ámbito en que se den los dioses, dioses que aún quedan indecisos. Esta carencia de dios no tiene su origen en una mera incredulidad humana o en una incapacidad moral. Esta carencia de dios es historia acontecida, acaecida en la historia acontecida del eseyer mismo.» El pensar, que experiencia el rehusarse de la verdad del ser como acaecer propicio de esta verdad, se ve remitido a la palabra de Hölderlin. «Ahora bien, en la medida en que el pensar según la historia acontecida del ser se vio arrojado a la carencia de dios tras su primera tentativa, una tentativa que aun no se había suficientemente entendido a sí misma *(Ser y tiempo)*, fue el dar nombre a lo numinoso * y a lo concerniente a los dioses lo que tuvo que convertirse en sino —como pudo decirse después— a fin de establecer un apoyo, históricamente acontecido, en el que la controversia establecida a nivel pensante custodiara la inicialidad de su preguntar y de ese apoyo mismo, que nunca se convierte en medio para un fin porque se esclarece en su propia historia poéticamente acontecida...». El pensar de *Ser y tiempo*, sometido toscamente a los malentendidos y abusos de las interpretaciones antropológicas, existencialistas y teológicas era aún incapaz de guardarse del empuje de la metafísica; y por eso intentó hacerse inteligible dentro del ámbito de la metafísica misma. En el «instante en que fueron arrojadas las últimas interpretaciones torcidas por la metafísica, es decir, en el instante de la primera y extrema problematicidad del eseyer mismo y de su verdad (*De la esencia de la verdad,* 1929-30), la palabra de Hölderlin —rebajado al principio a cosa conocida, como si fuera un poeta más— se convirtió en sino» *(Das Ereignis)*.

* Orig.: *Gotthaften.* Aquí, como en *Geschichtshaftigkeit,* fracasa el intento de construcción de un neologismo paralelo a *Zeithaftigkeit* («temporaciosidad») y *Werkhaftigkeit* («operaciosidad»). Lo «divinoso» se resiste a entrar en el acervo castellano. Entiéndase, pues, «numinoso» como aquel carácter que decide de que el dios lo sea (igual que lo «temporacioso» hace madurar: da tiempo al tiempo). Escribo «dios» con minúscula para indicar que se trata de un «dios *débil*», al que le hacen falta tanto los mortales como lo numinoso. *(N. del T.)*

¿Debemos esperar, en efecto, a que Hörderlin dé comienzo con su palabra a una nueva era y a que esa palabra produzca un viraje respecto a la carencia de dios? El dar nombre a lo divino: la *theologia,* ¿será en el fondo cosa de poetas? En su discurso de 1936: *Hölderlin y la esencia de la poesía,* dice Heidegger que Hölderlin nos emplaza ante la decisión de si en el porvenir deberá sernos o no la poesía algo esencial. Hölderlin, poeta del poeta, instituye una esencia de la poesía que anticipa el tiempo histórico venidero, y que, en este sentido, acontece históricamente (EH, 44; tr. 66). La poesía parece «juego»: la «más inocente de las ocupaciones». Pero, tomada esencialmente, la poesía es lenguaje; y no un tipo arbitrario de lenguaje, sino el «protolenguaje» de un pueblo históricamente acontecido, o sea, aquello que en el fondo posibilita por vez primera que haya lenguaje (40; tr. 63). En el lenguaje, el hombre da testimonio de su pertenencia a lo ente en total, de tal modo que sólo en este testimonio logra abrirse el mundo como el carácter de abierto en cada caso del ente; y es en la esfera de este carácter de abierto donde hay posibilidad de decisión, o sea, historia acontecida (34 s.; tr. 57 s.). El lenguaje acontece como «diálogo», como un unificarse en lo Uno y lo Mismo, revelable en la palabra. Los poetas tienen que instituir ese Uno y Mismo, lo «permanente». Son ellos los que, por esta institución, fundan el estar humano sobre su «fundamento». El estar, el ser-en-el-mundo o «habitar» del hombre, tiene que ser fundado poéticamente porque él mismo es poético, porque él mismo es un estar que se va fundando una y otra vez como historia acontecida. La poesía, que parece un simple juego, es la que se hace cargo de este fundar, con todo su peligro (41 s.; tr. 64 s.). Ella es la institución —conforme a la palabra— del ser, la institución que lleva al ente a su ser o a su verdad y las cosas a su esencia, y que, de esta manera, deja que mundo e historia acontecida sean. Pero el mundo sólo se abre cuando los dioses emplazan a los mortales bajo su interpelación y cuando el poeta, en respuesta a esta interpelación, nombra a los dioses (37; tr. 60). El poeta está sujeto a las «señas» de los dioses y se yergue *entre* estas señas y los dichos-leyendas en los que un pueblo cobra en todo caso memoria de su pertenencia a lo ente en total. El poeta es arrojado a este «entre» a fin de que él consiga denodadamente la verdad para su pueblo, a quien representa (42 ss.; tr. 65 ss.). Pero el tiempo del que Hölderlin es poeta es el «tiempo de los dioses huidos *y* del dios venidero» (44; tr. 67).

La «poetización más pura de la esencia de la poesía» la encuentra Heidegger en el poema *Como cuando en día de fiesta...* (47 ss.; tr. 70 ss.). Este poema dice que el poeta lo es cuando responde a la naturaleza. «Naturaleza» es la palabra precursora de aquello que es «más antiguo que los tiempos». Este algo, lo que siempre fue ya una vez *, lo inicial, es la verdad como des-ocultamiento, que obsequia a todo cuanto es la salvación, la integridad del seguir morando y que, de este modo, es lo sagrado, esto es lo que salvaguarda y da la salvación (61; tr. 84). La palabra de Hölderlin da valor a lo sagrado que, sin embargo, no puede ser nombrado inmediatamente por el poeta, de la misma manera que tampoco lo sagrado puede obsequiarse inmediatamente a él. Lo sagrado se prende-y-resume *[fasst sich ... zusammen]* en un rayo de luz, el dios; y así es como alcanza al hombre. Solamente cuando el dios se «encomienda» al hombre, es cuando el poeta puede nombrar lo sagrado. Y al contrario, el dios está bajo la obligación del nombrar poético para poder ligar en sí lo sagrado. Lo sagrado está «sobre los dioses», mas no como recinto aislado más allá de los dioses, sino como aquello en lo cual pueden ser por vez primera dioses y mortales aquello que son (66 s., 58; tr. 88 s., 81). Al poeta de aquella poetización cuya esencia poetiza Hölderlin no le está nunca permitido perderse en la posesión del dios *único,* dado que su estado esencial no se funda en la «recepción ** del dios», sino en el «estar cercado ** por lo sagrado», que está sobre los dioses (67; tr. 89). Que Hölderlin pertenezca a otro inicio se debe precisamente a que experiencia el poetizar como un dar nombre a lo sagrado: es lo sagrado lo que funda ese otro inicio (73 s.; tr. 95).

La verdad, experienciada como lo sagrado, aporta el «fundamento» del estar humano históricamente venidero, lo permanentemente inicial de otra historia acontecida. Si, a partir del ámbito de lo sagrado, el hombre es interpelado por lo divino, la verdad guarda entonces para él un nuevo ser hogareño, el suelo natal como «proximidad» del ser mismo (PL, 84 s.; tr. *Hum.,* 35 s.), como

* Orig.: *Dieses stets Einstige.* La naturaleza «es» siempre, pero lo es siempre «a la contra». Su carácter es puntual, no presente. Está allí donde, y cuando (estación-del-instante), el Decir del poeta la instituye en su «érase *una vez*». No tiene «carácter de sido» *(Gewesenheit),* en el sentido metafísico de «esencia» («lo que ya era ser» en Aristóteles... y en Hegel). Es el «contra» *(Gegen-)* que hay en todo lo presente *(Gegenwärtiges). (N. del T.)*

** Resp.: *Empfängnis, Umfängnis. (N. del T.)*

localidad de la verdad. Pero, como dice Hölderlin en el poema *Vuelta a casa (Heimkunft)* (EH, 9 ss.; tr. 30 s.), solamente aquel que busca lo hogareño desde la intemperie es transferido a lo hogareño del suelo natal. El regreso hölderliniano desde la intemperie a lo hogareño tiene lugar de tal modo que, aunque lo sagrado aparezca en el mensajero portador del saludo, el dios en cambio, que liga todas las cosas al reunirlas en él, permanece lejano; pero como el dios que falta envía su saludo a través de la cercanía de los mensajeros celestiales, su falta no es una mera carencia. A ello se debe que a los «compatriotas» de Hölderlin no les esté permitido que traten de hacerse ellos mismos «con astucias» un dios, ni tampoco que se acomoden solamente a la invocación de un dios habitual. El cuidado *(Sorge)* del poeta vale solamente para una cosa: «permanecer, sin miedo a la apariencia de carencia de dios, en la cercanía de la falta del dios», hasta que, desde la cercanía del dios que falta, «sea concedida la palabra inicial que da nombre al Excelso» (27; tr. 48 s.).

De qué modo acontezca la vuelta a casa de Hölderlin y de qué modo haya que pensar el «llegar» en el hecho mismo de llegar al hogar es algo que Heidegger intenta mostrar en el curso *Hölderlins Hymnen (Himnos de Hölderlin)* del semestre de verano de 1942. Heidegger toma al respecto como punto de partida los himnos porque, a su entender, *Hiperión* y *Empédocles* no pertenecen aún al peregrinaje de Hölderlin, no constituyen aún la vuelta a casa (EH, 121; tr. 142). En el curso citado, Heidegger se vuelve hacia el himno que nombra al Ister. El no quiere, desde luego, hacer la exégesis de este himno, sino solamente dar «indicaciones»: indicios, señales de atención, puntos en los que apoyar la meditación. La meditación valora no sólo la corriente, sino también aquello que distingue al Ister de otros ríos: para Hölderlin, el Ister (nombre griego del Danubio) es propiamente la corriente *natal*, y también para Heidegger es el valle alto del Danubio cabe Beuron —cantado por Hölderlin— la tierra de proveniencia, el suelo natal.

El himno al Ister mienta al inicio un «ahora» y un «aquí»: «¡Ven ahora, fuego!», «Aquí es empero donde nosotros queremos edificar». Los invocantes que invocan aquí al «ahora» están ellos mismos vocados por el fuego venidero, vocados a la «vocación poética»; ellos vienen del Indo, de donde viene Baco, cuyos sacerdotes son los poetas. Este «ahora» al que los invocados invocan no es algo históricamente datable. En todo caso, se trataría de un dato en el

sentido de algo dado, de donación. Se trataría de algo destinalmente enviado, de algo sobre lo cual se ha decidido ya en lo sido: acaecimiento propicio. El «aquí» nombrado es el aquí que apunta a un allí: los invocantes vienen de allí, del Indo y el Alfeo, y quieren edificar aquí, a la orilla del Ister, que «bellamente habita». La corriente «es» en cada caso la localidad que impera durante la residencia del hombre en la tierra. Al hombre se le da en propiedad la localidad como lo suyo propio; pero este dar en propiedad precisa de apropiación: la localidad debe lograrse peregrinando.

El peregrinaje intenta ganar la tierra como «fundamento» del ser hogareño. Para Hölderlin, la tierra no es algo creado por un Hacedor ni «valle de lágrimas» como mera travesía hacia el más allá, ni tampoco el «aquende» que gana carácter de tal al renegar del más allá; con ello seguiría siendo un espacio tendido entre el aquende sensible y el más allá suprasensible, en el seno de una diferenciación metafísica. La tierra es para Hölderlin «diosa». La corriente, que hace roturable la tierra, deja a ésta convertirse en suelo natal, habita y deja habitar. La corriente muestra así la esencia de la localidad y del peregrinaje. Es la localidad del peregrinaje y el peregrinaje de la localidad. «La corriente es la localidad del peregrinaje porque determina el "allí" y el "ahí" a que arriba el devenir hogareño, pero también el lugar de donde éste, en cuanto tal, tiene su punto de partida.» La corriente misma ha entrañado un lugar: ella *es* su propia localidad. A ello se debe que se diga del Ister: «Bellamente habita...» «Ahora bien, la corriente es, con igual rango esencial, el peregrinaje de la localidad. La esencia del lugar en que el devenir hogareño encuentra su punto de partida y de llegada es de tal modo que peregrina. La esencia de este peregrinar es la corriente.» Pero el lugar no es la mera sucesión y casual yuxtaposición del allí y del aquí. «El lugar anterior queda preservado en el posterior, y éste ha determinado ya de antemano a aquél.»

La unidad de localidad y peregrinaje parece ser la unidad de espacio y tiempo: el lugar es un emplazamiento en el espacio; el peregrinar, una sucesión de pasos en el tiempo. Aquello que espacio y tiempo sean es algo que parece bien conocido metafísica y científicamente. Sin embargo, es posible que metafísica y ciencia piensen el espacio y el tiempo a partir de aquello que está en el espacio y en el tiempo. Sólo que entonces no llegan nunca a la esencia de espacio y tiempo, y por ello: «no puede ser comprendida

la unidad de localidad y peregrinaje a partir de "espacio" y "tiempo", dado que el espacio que nos es familiar y el tiempo que nos es habitual son ellos mismos descendientes de una región que deja por vez primera surgir a partir de sí misma toda apertura, porque ella es lo esclarecedor (lo que, esclareciendo, apropia en el acaecer)» *.

La corriente es la unidad de localidad y peregrinaje, o sea, aquello que, esclareciendo, apropia en el acaecer: aquello a partir de lo cual encuentra su esencia todo lo que es. Las corrientes, según las poetiza Hölderlin, no son accidentes de la naturaleza ni elementos constitutivos del paisaje, pero tampoco hombres o dioses, ni desde luego «símbolos» de la vida humana. En el poema *Stimme des Volkes (Voz del pueblo)*, las corrientes siguen su camino sin cuidarse de la sabiduría del hombre, anunciándose así en su curso aquello que en *Ammerkungen zum Oedipus* (*Anotaciones al Edipo*) es denominado lo «desorbitado», es decir, «cómo el dios y el hombre se aparean y cómo, ilimitadamente, el poder de la naturaleza [lo sagrado] ** y lo más íntimo del hombre devienen, en la cólera desgarradora ***, uno». En la travesía del hombre por lo que le es ajeno, por la independencia, es la corriente la que hace que el hombre se enraíce en lo natal, desvelando así el fundamento esencial de la historicidad del hombre, entendiendo por tal, desde luego, no «al hombre en general» o «a la humanidad universal», sino al hombre occidental.

Hacerse suelo natal en la travesía por lo ajeno entraña la historicidad de la historia acontecida, o sea, la verdad fundamental de la

---

* Orig.: *das Lichtende (lichtend Er-eignende)*. También, por fidelidad a *Lichtung* («despejamiento»), podía haber vertido: «lo que despeja». Sólo que aquí es —me parece— más importante «esclarecer» que «despejar» (susceptible de confusión con «dispersar»). El «espacio de juego del tiempo», *previo a* «espacio» y «tiempo» (como si fueran ámbitos separados) y a las cosas espacio-temporales, no reduce lo que es a emplazamiento en una *posición* (es una vacía tautología decir que un «móvil» se define por su velocidad: posición en un instante dado), sino que deja a las cosas *ser de propio*. Sólo que ya la necesidad de decir «previo a» indica lo difícil que es salir de la lógica-metafísica. El propio Heidegger habla de «descendientes de una región» (*Abkömmlinge eines Bereiches*) en vez de «deducidos de un ámbito». ¿Escapa así a la relación entre «fundamento» y «fundado»? *(N. del T.)*

** El corchete es interpolación del autor. *(N. del T.)*

*** Orig.: *Zorn*. El término pertenece al campo semántico regido por *zehren* («desgarrar»). Era importante poner de relieve este origen, ya que aquí se alude seguramente —como después en la concepción del *Geviert* («cuadratura»)— a la réplica de Hölderlin (y Heidegger) a la síntesis hegeliana: no «asumir» *(aufheben) desde* la negación determinada, sino unificar por medio de, y *en*, el desgarramiento mismo: no identidad esencial, sino acaecimiento puntual. *(N. del T.)*

historia acontecida. Es de este hacerse suelo natal de lo único que Hölderlin se cura. Por mor de ello se hace Hölderlin interlocutor de poetas ajenos: ¡las traducciones de Píndaro y Sófocles acontecen a la vez que los himnos de Hölderlin! Lo ajeno a que se vuelve Hölderlin no es algo arbitrario, sino lo inicial, ya sido, de lo propio: los griegos. Los griegos no son tomados, empero, como «antigüedad clásica», como medida y modelo de la humanidad acabada; tampoco se esfuerza Hölderlin en conseguir un renacimiento ni quiere volver «románticamente» a los griegos. Hölderlin deja más bien que los griegos sigan siendo lo ajeno, en su carácter esencial de oposición a lo propio: lo que él busca es llegar, mediante la «diferenciación que logra una inserción», de lo extraño a lo propio.

El primer estásimo de la *Antígona* de Sófocles no sigue resonando por azar en los himnos de Hölderlin: ese estásimo habla de la esencia del hombre; los himnos que Hölderlin dedica al río hablan de localidad y peregrinaje, del hacerse del suelo natal; hablan, en una palabra, de la historia acontecida y con ello de la esencia del hombre. «La historicidad acontecida caracteriza a aquella humanidad cuyos poetas son Sófocles y Hölderlin, pues en Grecia ha acaecido propiciamente algo inicial, y únicamente lo inicial funda el acontecer histórico. La resonancia en los himnos de Hölderlin del primer estásimo de la *Antígona* de Sófocles es una necesidad acontecida históricamente, una necesidad poética en el seno de la historia acontecida en la que se decide el ser natal y el estar a la intemperie * de la humanidad occidental.» Para percibir mejor los himnos de Hölderlin, Heidegger dilucida el primer estásimo de la *Antígona*. «En tanto recordemos —llevemos a nuestro interior— este poema de Sófocles seremos capaces de penetrar, pensando, en el corazón de los himnos de Hölderlin en su figura inicial.»

El canto (cf. también E, 112 ss.; tr. 183 s.) comienza nombrando la palabra fundamental de la *Antígona* e incluso de toda la tragedia griega en general «y, con ello, la palabra fundamental de los griegos»: τὸ δεινόν, lo inquietante. A lo inquietante —lo sin suelo natal—, al estar a la intemperie —desarraigado de su suelo— se le cierran las puertas de su propia esencia; no alcanza a estar determinado en el suelo natal, pero justamente queda determinado así por

* Orig.: *Heimisch- und Unheimischsein.* Es el estar a la intemperie, sin hogar, lo que le hace del hombre un «estar inquietante». *(N. del T.)*

él *. De entre las cosas inquietantes, la más inquietante es el hombre. Este viaja, fuera de sí, por todas partes; y llega a mucho, pero queda al final sin salida: llega a la nada, incapaz de defenderse de la muerte, la esquiva; y por dar impulso a todo ente, queda expulsado del ser. En medio de lo ente es él la «catástrofe ** única»: el vuelo que lo trastorna y desvía del ser y de la propia esencia, «de modo que lo arraigado en el suelo natal se le convierte en la vacía errancia que él llena con sus maquinaciones» ***. No es lícito desvalorar, como si fuera un «pecado», ese carácter catastrófico ínsito en la esencia del hombre: no hay en absoluto pecados entre los griegos, sino sólo en el cristianismo, junto con la fe. Tampoco es lícito entender uno de los lados de lo catastrófico, el desvío o trastorno, como algo meramente nulo. «En el instante, históricamente acontecido, en que uno de los lados del contravirar del ser queda desvalorado como lo menor e inferior, los griegos se salen de la vía de su esencia y el ocaso se decide. Señal de este viraje es la filosofía de Platón.» Tampoco basta pensar lo negativo positivamente, alojándolo en el absoluto, como intentan Hegel, Schelling y Nietzsche, los cuales quedan así justamente determinados por la desvaloración platónico-cristiana de lo negativo. A lo más, eso negativo puede ser

* También en Hegel el «estar» *(Daseyn)* es *ser determinado*, pero de modo que esa determinidad es al mismo tiempo diferente de él. Por eso, al ser inmediata unidad de ser y nada, es *esencialmente* tanto estar que es como estar que no es: no-estar *(Nichtdaseyn)*. Pero este «tanto-como» desaparece en Heidegger: la determinación del «estar» (en el último Heidegger, de la «estación-del-instante») es que su «origen» es *falta de origen* («sin hogar»). Por ello hace de necesidad virtud. *(N. del T.)*

** *Katastroph*, en griego, es «torsión», «cambio de sentido de arriba a abajo» y, en sentido figurado (para Heidegger no será ya una mera figura): «morir». Viene de *katastrépho*: «retornar». A través de los meandros de su camino, Heidegger sigue fiel a la idea del «estar a la muerte», de *Ser y tiempo*. En esa idea coinciden «regreso al hogar» y «estación del instante». *(N. del T.)*

*** Por dar impulso a lo ente *(alles Seiende betreibend)* y acabar convirtiendo el mundo (¡pero «mundo» es primordialmente el tiempo de su propia vida!; *vid.* nota anterior sobre *Welt*) en «empresa» *(Betrieb)*, el hombre es *desterrado*, «expulsado» *(vertrieben)* del ser; de este modo, también lo ente intramundano, «en torno» *(um)* suyo, al que tendría que «compadecer» (ensamblar) al «curarse de él», se hace objeto de su pulsión *(Trieb)*. El mundo-entorno *(Umwelt)* es llenado por sus «manejos» *(Umtrieb)*. Por eso, el hombre tiene que morir: catástrofe cabe lo ente, «cambia todo de arriba a abajo» (ver nota anterior). Somete a *la* naturaleza; con ello, se somete a *su* naturaleza: «ser mortal». Entiéndase: al hombre no le *acontece* una catástrofe que lo desvíe (así, en Hegel, el «estar» es unidad de ser y nada, pero *sobre la base* de «ser»). El hombre *es* esa catástrofe, acontecimiento y desvío: el «ahí» *(Da)* en donde el ser mismo se destina a su errancia. *(N. del T.)*

denominado lo maligno *, que habría entonces que pensar como un rasgo dentro del ser mismo.

El contraviraje de aquello que es lo más inquietante es aportado por Sófocles con las palabras: «elevado es a la cumbre de su sede **, de la sede empero está privado». El hombre puede residir en lo ente, tiene en lo ente su sede, porque el ser se le abre y lo acepta como apertura suya. Esta sede es la *pólis*. No es desde luego lícito pensar lo que la *pólis* es a partir de lo que hoy se entiende como lo «político». Hoy, cuando el estar —la existencia humana— ha llegado a cumplimiento, lo político es una cosa entre otras. También la «primacía de lo político» y la «totalidad de lo político» (exigidas por el nacional-socialismo en el tiempo en que Heidegger impartía su curso) mientan algo enteramente distinto a la esencia de la *pólis*: la exigencia de primacía de lo político corresponde a la conciencia moderna que, mediante la planificación, quiere adueñarse de la historia acontecida; a la afirmación de la totalidad de lo político le pertenece el no hacerse problema de lo político. Por el contrario, la *pólis* es la sede de la verdad dispensada como destino, o sea, el ámbito de lo digno de ser cuestionado y, con ello, de lo conforme o no a destino. Esta sede tiene en sí, empero, el rasgo fundamental de urgir a la exaltación *** y, con ello, de quebrantarse en la caída. El ente abre frente al hombre el juego de su apariencia; éste se peralta, extraviado, en la sede de su esencia y queda por ello privado de sede. Al ser lo más inquietante —lo más desarraigado del suelo natal— queda a la intemperie; sin suelo.

Los últimos versos del canto llaman la atención sobre esa cosa inquietante que es el lar ****, es decir: según la experiencia griega, la «sede familiar de lo hogareño», el «ser mismo en cuya luz y fulgor, ardor y calor todo ente se ha reunido ya». Bien es verdad, sin embargo, que en la tragedia es Creonte el repudiado y no la

---

* Orig.: *das Bösartige*. Ya Hegel había designado al mal como «no-esencia» *(Unwesen)*. Originalmente, *böse* significaba «estar hinchado», creerse *alguien* (cf. *La sentencia de Anaximandro*). De ahí su parentesco con términos aparentemente tan alejados como *Busen* o el ingl. *bossom* («pecho»). *(N. del T.)*

** Orig.: *Stätte*. Por mor de lo poético del texto me resisto a verter aquí «estación», como hago habitualmente. El término griego correspondiente es *pólis*: «ciudad». *(N. del T.)*

*** Orig.: *Übersteigerung*. Se trata de una peraltación de la «trascendencia» *(Überstieg)* y, por tanto, es una *hybris* («soberbia»). *(N. del T.)*

**** Orig.: *Herd*. Ya he indicado anteriormente el común origen de este término («fuego del hogar») y *Hirt* («pastor»). Ambos apuntan a un *congregar*. *(N. del T.)*

«inofensiva» Antígona. ¿O lo es también Antígona? En contra del consejo de Ismene, Antígona acoge en su esencia «aquello contra lo cual es vano esforzarse», lo dispensado y destinado, el sino mismo. A través de Antígona —como ella dice en el diálogo preliminar con su hermana— es un peligroso y difícil consejo el que aconseja «acoger en la propia esencia lo inquietante, que aparece aquí y ahora». ¿No concierne pues el repudio a Antígona, dado que toma sobre sí lo inquietante? Los versos finales del coro son, también ellos, inquietantes, puesto que dan una seña, encaminada a diferenciar entre un estar a la intemperie y un ser inquietante propios e impropios. La entera tragedia no es otra cosa que esta diferenciación: «La intemperie puede estar alentada por la mera desmesura para con lo ente, para forzar en cada caso, y partiendo de aquél, a buscar una salida y una sede. Esta desmesura para con lo ente y en el seno de lo ente no es, empero, lo que es sino a partir del olvido del lar, es decir, del ser. Pero el estar a la intemperie puede también romper este olvido mediante la «conmemoración» * del ser y a partir de la pertenencia al lar.»

En el diálogo con Creonte que sigue al estásimo, la propia Antígona dice a quién pertenece; ella sabe que ha recibido la salutación del «ser», del «lar», fundamento de todo lo hogareño:

Pues no al presente ni tampoco ayer, sino constantemente y en cada caso se esencia esto. Y nadie sabe a partir de dónde tal cosa ha aparecido **.

Lo que determina y da destino a Antígona no es ni la consanguinidad con su hermano ni los muertos, sino aquello que obliga por vez primera a dar realce a los muertos y primacía a la sangre. «Lo

* Orig.: *Andenken*. Lit.: «pensar en». No cabe traducir el término (al menos en Heidegger y Hölderlin) por «recuerdo» (que vierte bien *Einnerung*): no es una interiorización de regreso al *Selbst* («sí mismo»), sino un «acordarse *de*», «tener el corazón en...». En suma, «dar gracias a...». El «recuerdo» lleva a la encapsulación subjetivista: eso es justamente el *mal* (ver nota anterior sobre *das Bösartige*). Conmemorar es *abrirse* al acontecer por el que se es lo que se es; es un «estar acorde». «Recordar» es en al. *reflexivo (sich erinnern)*. En cambio, cuando muere un ser querido se le dedica la propia obra *zum Andenken* («en memoria»). *(N. del T.)*

** Naturalmente, traduzco aquí la versión alemana. Una tr. directa del griego, por ejemplo, en *Tragedias. II*. Tr. de I. Errandonea, Alma Mater. Barcelona, 1965, p. 52: «Que no son de hoy ni son de ayer, sino que viven en todos los tiempos y nadie sabe cuándo aparecieron.» Es interesante notar que, en el texto griego (*Antígona*, vv. 456-7), la palabra vertida por «esencia» *(west)* es: «vive» (ζῇ). Al fin, *wesen* era antiguamente, como sabemos: «perdurar». *(N. del T.)*

determinante, lo que determina y destina a Antígona a su ser, está por encima de los dioses, sean superiores o inferiores. Pero ello es al mismo tiempo algo tal, que hace a su través acorde al hombre como hombre. Menos aún se trata de un estatuto humano, que nada puede frente a la esencia de los dioses y que, por ello, cae con mayor razón al suelo bajo el empuje de aquello que impera incluso sobre los dioses. En ningún tiempo cabe encontrar asentado como ley en parte alguna aquello que determina y destina; y, sin embargo, ha aparecido ya antes que cosa alguna, sin que nadie pueda nombrar un ente del que hubiera surgido. La esencia de Antígona pertenece, pues, a lo desoculto.» De este modo, Antígona es lo más inquietante en sentido *propio.* No es por una condena, debida a que Antígona se hubiera hurtado a lo inquietante, por lo que ella se ve excluida del lar, sino por haber tomado sobre sí el ser sin hogar, el estar a la intemperie, como obligación de llegar a establecer lo hogareño en el seno del ser. Antígona acoge en su esencia la muerte y, con ello, la nada porque se sabe perteneciente al ser, no por andar urdiendo cosas en lo ente. Estableciendo lo hogareño en el seno del ser, ella está sin hogar, a la intemperie en lo ente. «Antígona misma *es* el poema del llegar a establecer lo hogareño en el estar sin hogar, a la intemperie.» Este llegar a establecer lo hogareño en el ser sin hogar, en la intemperie, es lo más digno de ser poetizado, porque es lo propiamente poético: la historia acontecida como «riesgo» de diferenciar entre propio o impropio ser sin hogar —estar a la intemperie—, y entendida como decisión a favor del llegar a establecer lo hogareño.

El estásimo de Sófocles y los himnos fluviales de Hölderlin poetizan lo Mismo: el establecimiento de lo hogareño. Pero no poetizan algo que da igual, puesto que griegos y alemanes tienen un diverso acontecer histórico, es decir, tienen que llegar a ser hogareños de manera diversa. Hölderlin ha pugnado por captar la diferencia entre la poesía griega y la alemana. La carta a Böhlendorf, en la que Hölderlin habla de esta diferencia, no trata de simples reglas estéticas, sino de la poesía, determinada —destinada— por aquello que debe lograrse en poema: el llegar a establecer lo hogareño. Algo tal alcanza solamente lo hogareño, como Hölderlin sabe, a través de la intemperie, de lo sin hogar. «Como se trata de un llegar a hacerse hogareño, la ley del ser hogareño estriba en que el hombre, acontecido históricamente, no esté familiarizado en lo hogareño al principio de su historia acontecida; al contrario, tiene

que convertirse en un extraño sin hogar para, al salir a lo extraño, aprender de éste la apropiación de lo que le es propio, de modo que sólo en el retorno a partir de lo extraño se enraíce en lo hogareño.» Hölderlin ha nombrado propiamente esta ley en el fragmento: «pues en casa no está el espíritu al inicio...» (cf. EH, 85 ss.; tr. 110 ss.). Si para los griegos es lo propio el fuego del cielo y lo extraño la claridad de la exposición, para los alemanes sucede lo contrario. A ello se debe que el poeta alemán tenga que ir al sur en busca del fuego del cielo, pues sólo así puede apropiarse de lo propio: la claridad en exposición. Si los alemanes pudieran aprender a usar libremente de lo propio quizá podrían entonces en lo que les es extraño, en el fuego del cielo, sobrepasar a los griegos alguna vez. Heidegger dice, aludiendo al poema de Hölderlin *Der Gang aufs Land* (*Paseo por el campo*) y sus correspondientes esbozos, que es posible que «para los dioses venga instituida y edificada una 'casa de hospedaje', e institución con la cual los templos griegos no puedan ya rivalizar» *(Hölderlins Hymnen)*.

En el himno al Ister se dice que éste, el río del país natal, ha invitado como huésped a Hércules. Ya Píndaro dice en la Tercera Oda olímpica (fragmentariamente traducida por Hölderlin) que Hércules ha llevado a Olimpia la hoja de olivo «desde las umbrías fuentes del Ister». Sin embargo, Hölderlin no reúne a Hércules y al Ister porque Píndaro así lo haya hecho, sino que piensa un respecto diferente entre ambos, un respecto «que no le era necesario al poeta griego y, por ende, tampoco posible». «La presencia del huésped en el lugar natal dice que es también justamente en la localidad natal donde sigue esenciando el peregrinaje, donde permanece dando determinación y destino, aun cuando mudado. El huésped, es decir, el poeta griego del fuego celeste, es la presencia en lo hogareño de lo sin hogar. El huésped convierte el pensar hogareño en conmemoración constante del peregrinaje hacia lo extraño (la "colonia"). Sólo hay apropiación de lo propio como controversia e interlocución del huésped con lo extraño. Ser localidad, ser el lugar esencial de lo hogareño, es peregrinaje hacia aquello que no le es directamente donado a la propia esencia, sino que tiene que ser conquistado por el peregrinaje. Pero éste es al mismo tiempo y necesariamente localidad: referencia, que piensa precursoramente, a lo hogareño...»

El Ister fluye hacia el este, pero no deja de dar continuamente la

impresión de venir del este; casi parece «correr hacia atrás» *. La corriente se demora tan cerca del origen que sólo con dificultad lo abandona: «no porque sólo en lo hogareño persista obstinadamente, aferrándose a ello, sino porque ya en sus fuentes ha invitado como huésped a lo sin hogar, a aquello que está a la intemperie. Y es lo sin hogar lo que urge al río a correr a lo hogareño. El Ister *es* esa corriente en la cual, y ya desde la fuente, se concede hospedaje y presencia a lo extraño; ese río en cuyo discurrir habla constantemente la interlocución entre lo propio y lo extraño. La corriente hogareña, el alto Danubio, es denominado con el nombre extraño, ajeno al hogar: «Ister» fue para los griegos el nombre del *bajo* Danubio. El Ister es de esencia enteramente distinta al Rin. Este salta y grita jubilosamente; en el himno al Rin, Hölderlin no se arredra ante la expresión: «rabia furiosa del semidiós». El Rin, vuelto en su origen hacia el este, gira en seguida y desaparece en la lejanía. Por el contrario, el Ister —allí donde es preciso ser joven— pende «asaz tolerante y sufrido» ** de las montañas; está «contristado». Mas su tristeza es tristeza sagrada: es el saber de la necesidad de demorarse en el origen.

El Ister llena de sentido la ley de la historicidad: está en una localidad y es un peregrinaje; al seguir fluyendo permanece en el origen; invita a que lo extraño venga a él como huésped y se hace hogareño a partir de lo sin hogar, a la intemperie. Así es como funda el Ister el habitar poético del hombre. Pero, con ello, su esencia es la esencia de aquel poeta que tiene que poetizar al poeta e instituir poéticamente el habitar poético del hombre ***. La corriente no es un «símbolo» del poeta, sino que éste y la corriente del suelo natal se

* No se trata de una mera figura poética. Entre Tuttlingen y Sigmaringen, y justamente en la zona de Beuron (lugar aludido anteriormente) —cerca, pues, de Messkirch— el alto Danubio traza tan pronunciados meandros que parece efectivamente venir del Este, «correr hacia atrás». *(N. del T.)*

** Orig.: *allzugeduldig*. La imagen es ciertamente religiosa (evoca el «varón de dolores») e intencionadamente arcaizante. El término no se usa ya. Corresponde al antiguo alto alemán *gidultig*. Hoy se diría *geduldig*. Posiblemente se quiere apuntar al sentido primero, cristiano de la expresión (lat. *tolerare*). Cristo era denominado a finales del siglo XVIII: *Dulder* («el que soporta el dolor», en el doble sentido de «soportar»). He procurado conservar un sabor arcaico en mi versión. *(N. del T.)*

*** La repetición se debe seguramente a que *dichten* tiene al menos cuatro sentidos: poetizar (componer versos), inventar e imaginar, dar constitución a algo y condensar o concentrar. Salvo este último sentido (resultado de una gran mera homonimia: aquí *dichten* viene de *dicht*, «denso») los otros resuenan simultáneamente (también en cast.: «poesía» viene del gr.: *poiesis*: «hacer», «construir»). *(N. del T.)*

aúnan en el fundamento de su esencia: ser «héroes o semidioses». La décima estrofa del *Himno al Rin* —eje interno alrededor del cual gira toda la trama de esta poesía— comienza con las palabras: «Semidioses pienso ahora...»; ahora, es decir: cuando canto al espíritu de la corriente, cuando lo sagrado es mi palabra *(Como cuando en día de fiesta)*, cuando llega el fuego *(Himno al Ister)*. Lo sagrado venidero es lo que, al ser lo propiamente poético, hace habitar. Es a partir de esto sagrado como la corriente y el poeta son lo que son: ambos están encomendados a lo sagrado, que está sobre los dioses; comunican al hombre lo sagrado y divino y son de este modo —al estar entre dioses y hombres— semidioses.

Son las corrientes y los poetas —según la palabra del himno al Ister— los que, como semidioses, hacen originariamente roturable la tierra: preparan el suelo para el lar de la casa de la historia acontecida, abren el espacio de tiempo dentro del cual son posibles pertenencia al lar y suelo natal. Al correr «al lenguaje», al ser un «signo», las corrientes hacen la tierra roturable. El lenguaje —el mostrarse de aquello que se muestra a partir de sí mismo— es la esencia del signo. Signos son la corriente, el poeta, el semidiós. «Hace falta» el signo para entrañar en el ánimo el sol y la luna y el sucederse del día y la noche, para que los celestes sientan el calor de su proximidad. Según la octava estrofa del *Himno al Rin*, tiene que ser otro justamente el que, a pesar de que deba tolerar y sufrir el estar en desigualdad con los dioses, haciéndose cargo sienta y padezca por ellos, ya que los celestes nada sienten por sí mismos. Es este otro el que hace partícipe al hombre de la participación en lo celeste, y el que, alzándose entre dioses y hombres, comparte con ellos lo sagrado, sin partirlo o fraccionarlo. «Tal compartir acontece por el hecho de que este otro muestra lo sagrado al nombrarlo, y porque él mismo *es* el signo que hace falta a los celestes. Pues el "sentir" y el "entrañar en el ánimo" es el modo de ser hombre. El hombre es hombre al sentirse en cada caso animado de una manera u otra: en ese sentirse animado es donde el todo de lo ente en cuanto tal se muestra y revela. Es el signo empero el que porta todas las cosas y las entraña originariamente en el ánimo, de suerte que, al nombrar lo sagrado, el signo hace que se muestre lo celeste, lo sagrado como fuego encendido por el poeta» (cf. también WhD, 6 ss.; tr. 15 ss.).

Cuando la verdad se muestra como lo sagrado, acontece entonces el regreso al suelo natal. Pero éste no es aún el permanecer en el

origen, el habitar en lo propio. El himno al Ister dice del permanecer en la continuidad del fluir, del ser hogareño que invita como huésped a lo extraño: «de ello habría mucho que decir». El poema *Andenken* (*Conmemoración*) (EH, 76; tr. 100) dice algunas de esas cosas. El poema muestra el modo en que el poeta que regresa al suelo natal piensa en la partida, que una vez aconteció, dejando que en la conmemoración intervenga lo ya sido al hacer que se despliegue como aquello que ha de venir. Es de instituir de propio la permanencia en lo hogareño de lo que se cura ahora el poeta. Es en el instituir donde viene a ser instituido el origen en su propio fundamento esencial, a fin de que regrese en su brotar y correr como la fuente a su propio fundamento, custodiando así, como lo inicial permanente, un permanecer. Aquello que viene en tanto que se retira, aquello que ha sido y que sigue siendo lo que ha de venir, aquello que tiene que ser consolidado en su permanecer mediante un instituir poético: todo esto es lo sagrado. En la lejanía de su cercanía se funda la fiesta, el suelo firme al que los dioses están invitados y en el que acontece aquello verdadero en que los hombres pueden apoyarse. La fiesta, dispensada y destinada por lo sagrado, es el origen de la historia acontecida. El poeta funda el acontecer histórico porque, al nombrar lo sagrado, instituye lo permanente, aquello sobre lo cual habita en cada caso como sobre su «fundamento» una humanidad acontecida históricamente (EH, 137 ss.; tr. 155 ss.; cf. también VA, 187 ss.).

La verdad, entendida como acaecimiento propicio y como demora de la comparecencia de lo sagrado, y el signo como centro mediador * que lleva al hombre y al dios, a la tierra y al mundo (el «cielo») a la intimidad de su reciprocidad, son lo inicial permanente de nuestra historia acontecida. Sin embargo, esto inicial no ha sido fundado mediante el pensar. Lo inicial ha quedado «en reserva», pero de este modo se apresta a venir y, a través de su venida, conduce nuestra historia acontecida a otro inicio. Hölderlin, para quien no existe camino «pavimentado» que lleve a la iglesia, perma-

---

* Orig.: *die mittelnde Mitte. Mitte* es, en lógica y metafísica, el «término medio» del silogismo. Puede ser relevante leer las dilucidaciones heideggerianas de Hölderlin como velada alusión a, y controversia constante con, Hegel. La silenciosa pugna entre los dos antiguos amigos, cuya relación rompe abrupta y unilateralmente el filósofo, temeroso del «contagio sagrado» del poeta, es continuada ahora por Heidegger. *(N. del T.)*

nece en camino, sigue peregrinando; y su último canto, venido de la cercanía al campanario de la iglesia que «florece en dulce azul con su metálico tejado», está a la espera de que este venir constituya el retorno de la «bienaventurada Grecia». En 1959 y 1960, y en la conferencia *Hölderlins Erde und Himmel (Tierra y Cielo, de Hölderlin)*, hizo Heidegger la exégesis del esbozo tardío del poema *Griechenland* (*Grecia*), que habla de lo anterior. Mas ahora, cuando el extravío de los alemanes ha llevado al hundimiento, no es posible hablar ya de lo «alemán» como de aquello propio mostrado por Hölderlin. Heidegger abriga la esperanza de que Hölderlin sea capaz de hacer ver en todo hundimiento y en todo peligro la inicialidad de lo occidental *. El acontecer histórico occidental podría así, partiendo de aquello que para él es inicial, abrirse a «otros pocos grandes inicios» que han acontecido en esta tierra y dejado por vez primera que la tierra sea «tierra», la región de un posible establecimiento en el suelo natal (*Hölderlins Erde und Himmel*, 27, 36).

Es en este otro inicio donde lo griego muestra su inicialidad. Lo propiamente griego ha dejado ya de ser la metafísica según fue instituida por Platón y Aristóteles, y que acuñara después, durante dos mil años, a Occidente. También ha dejado ya de determinarse lo griego a partir de la figura de Sócrates, tomada en consideración, por ejemplo, por Kierkegaard, pero que le ha impedido apreciar el alba griega. Lo propiamente griego es ahora lo anterior a Platón y Aristóteles, aquello que quizá quedó aún preservado gracias al pensar griego más temprano: aquello que, en todo caso, habla desde los templos y las tragedias: la experiencia de la verdad indisponible y que acontece en cada caso, la experiencia del des-ocultamiento que, al ser lo sagrado, se reúne súbitamente en todo tiempo en la interpelación del dios. La *filosofía* griega ha negado esa experiencia de la verdad del dios en beneficio de una verdad presuntamente más verdadera y de un dios más divino. Pero Heidegger niega esa negación: según su experiencia, en la poesía y el arte griegos se ha venido a poner en obra y llegado a hacerse palabra algo cuya originalidad no ha sido retenida en la filosofía, según la fundaron los

* *Untergang*, aquí tr. como «hundimiento» para acentuar el sentido trágico, es también y habitualmente «decadencia», «ocaso» (igualmente como «puesta del sol»). *Occidente* es la tierra por la que el sol se pone: la «tierra del atardecer» (*Abendland*). Hablar de *El ocaso de Occidente* es decir en el fondo una tautología. A ello alude el texto. (*N. del T.*)

griegos. Ya Hegel, en su filosofía primeriza, hizo que a través de las tragedias griegas se mostrara algo que su pensar posterior no dejó ver ya con igual agudeza: el antagonismo ínsito en lo divino[46]. En *El origen de la tragedia,* escrito aun bajo la capucha del ilustrado y además con los malos modos del wagneriano y la pesadez dialéctica de lo alemán (como él mismo confesó más tarde), el joven Nietzsche elevó a palabra su propia experiencia: la experiencia del mundo como juego trágico entre lo apolíneo y lo dionisíaco. Para Heidegger, la tragedia no se limita a expresar algo relativo a la esencia del absoluto metafísico o del «mundo», sino algo aún más inicial, más preliminar: el esenciarse de la verdad y de lo sagrado. Hölderlin es quien ha experienciado la tragedia, en esa originariedad, como un acontecer de la verdad y del dios: acontecer que incluye en sí en cada caso al hombre y que, con ello, rechaza todo intento «metafísico» de constitución y consolidación definitivas del dios o de un «absoluto» equivalente. Lo que Hölderlin ha puesto ante todo de relieve es el hecho de que la tragedia juega en un tiempo en que el orden queda trastornado (habría que preguntarse de dónde procede propiamente este modo de interpretación). Heidegger refuerza aún más este modo; y así, tanto Sófocles como Hölderlin vienen a convertirse para él en «poetas de la historicidad».

Es indudable que los «antiguos teatros sagrados» siguen siendo para nosotros en todo caso lo otro, lo griego; no son ellos lo propio. Pero en los himnos, surgidos a la vez que sus traducciones de Sófocles, Hölderlin es el poeta del tiempo venidero: el poeta de aquella transición en la que lo divino es lo sido y, al serlo, lo venidero. Los himnos son cantos de fiesta y celebración: lo que ellos son viene determinado por la fiesta y la celebración, o sea, por la fiesta nupcial de dioses y hombres, pensada por Hölderlin como demora, como lo verdadero que *acaece* de manera propicia *.

---

[46] Cf. el artículo jenense de Hegel sobre el *derecho natural* (G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke.* Vol. Ed. de H. Buchner y O. Pöggeler. Hamburgo, 1968, 417 s. Ver también *supra* p. 338 y nota 81). [*Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural.* Madrid, 1979, pp. 76 ss.]

* Orig.: *das sich ereignet.* Mientras que, como ya advertí, el verbo *wesen* («esenciar») tiene necesariamente que conjugarse en las formas personales de modo reflexivo, por exigencias del idioma (: «se esencia»), aunque debe pensarse como transitivo (a través de la tr. de un verso de la *Antígona* se ha visto su estrecha conexión con «vivir», «perdurar»), con *sich ereignen* sucede lo contrario. Es obligado verterlo como *transitivo* («acaece» tal o cual cosa), pero en el sentido de Heidegger hay que pensarlo como

La verdad como acaecimiento propicio, como demora de lo sagrado, es para Heidegger lo permanentemente inicial del acontecer histórico occidental. Pero lo occidental se ha convertido en europeo, determinando así la historia acontecida de nuestro planeta. Lo europeo está determinado a partir de aquello que desplaza, desquicia y encubre lo inicial, a partir del disponer metafísico, científico y técnico sobre lo ente. Hacer que sea visible en el mundo técnico y metafísico de un modo nuevo lo inicial, «cambiar de acorde» nuestro pensar usual en dirección a la acción inusitada de hacer de forma pensante la experiencia de lo inicial: tal es la tarea que incumbe a un pensar que more en la cercanía del poetizar de Hölderlin (cf. *Hölderlins Erde und Himmel*). «Pues al presente es menester primero que sean pensantes *, a fin de que la palabra del que poetiza se haga perceptible» (EH, 29; tr. 50).

El primer cuidado del pensar debe consistir en que evitemos angostarnos en demasía al volver a la poesía de Hölderlin, desoyendo lo inicial de esta poesía por pensar su esencia a partir de la esencia del arte entendida metafísicamente como cosa notoria. De qué modo sea arte el arte es algo que se determina a partir del mundo como modo en el que lo ente en total está abierto, y en el que el hombre es instalado en esa apertura y se hace cargo de ella **. Dado que la experiencia del mundo del hombre occidental es metafísica desde hace milenios, también la esencia del arte se determina a partir de la distinción metafísica fundamental entre lo sensible y lo no sensible. Lo sensible, lo ente que de verdad *** no lo es, vale como copia de lo no sensible, de lo ente que es de verdad; lo no sensible, lo suprasensible, vale como modelo de lo sensible. Arte es imagen con sentido, símbolo [*Sinn*-Bild]: exposición de algo no sensible, mas con sentido, en una cosa sensible: en el cuadro, el sonido o la piedra.

reflexivo. Seguramente es éste el único caso en que, para el último Heidegger, hay un «sí mismo». Lo verdadero, la «demora» *(Weile), se* acaece (si pudiera decirse esto) a sí misma: «se da» *(Es gibt)* en todo cuanto «hay» *(es gibt)*. *(N. del T.)*

* El antecedente es: «los alemanes». *(N. del T.)*

** Orig.: *eingewiesen ist*. *Einweisen* es a la vez «instalar» y «tomar posesión» (de un cargo oficial, por ejemplo). *(N. del T.)*

*** Orig.: *wahrhaft*. Lit.: «que participa de la verdad». La cacofonía impide utilizar aquí el sufijo *-oso* (cf. en cambio «temporaciosidad», «operaciosidad»). Lo verdadero *(das Wahre)* lo es de suyo («se acaece a sí mismo»: *sich ereignet*). *Das Wahrhafte* no *es* «verdad», sino *de* «verdad». Un paso más y se pasa ya a la subjetivización (y moralización) de lo «de verdad»: *wahrhaftig* es lo «veraz», lo que no engaña. *(N. del T.)*

Tanto en Platón como en Hegel —con otra modulación— lo meramente sensible del arte queda devaluado en beneficio del aparecer puro de la idea, según acontece en el pensar. Aunque Nietzsche invierta esa devaluación de la belleza y del arte, sigue estando con todo dentro del planteamiento metafísico: también el «realismo», que reconduce lo no sensible —ilusión que tiene que hacerse la vida— a lo sensible es aún «metafísico», es decir, dirigido por la diferenciación entre lo sensible y lo no sensible[47].

La poesía de Hölderlin no pertenece a esa esencia metafísica del arte. El Decir poético de Hölderlin recibe, por ser un nombrar, «una determinación única que no se deja transferir sin más a otras poesías ni a otros poetas. El ser de la poesía de Goethe y Schiller, históricamente acontecido, es de tal modo que no debe ni puede ser un nombrar, aun cuando Goethe y Schiller sean contemporáneos de Hölderlin» *(Hölderlins Hymnen)*. Hölderlin mismo habla del nombrar, tanto en la sexta y séptima estrofas de *Germanien* como en el himno *Am Quell der Donau* (*En la fuente del Danubio*), donde el nombrar va más allá del dar nombre a los dioses para llegar a nombrar la naturaleza, o sea, lo sagrado. El nombrar eleva en todo momento a su esencia a lo nombrado, lleva en su designación lo nombrado hasta lo que él es. Hölderlin no poetiza *sobre* la corriente, sino que es su nombrar lo que lleva por vez primera a la corriente a

[47] La tesis de que todo arte occidental sea metafísico, o sea, que esté fundado en la experiencia que los griegos tenían del mundo, está necesitada de examen. Erich Auerbach (*Mimesis*. 2.ª edición. Berna, 1959), ha mostrado en su ensayo de «topología», de determinación del lugar de la literatura europea, que el «realismo» de la existencia histórica —tal como domina hoy a la poesía— tiene sus raíces en la representación de la Pasión de Cristo, cosa imposible en la literatura griega y antigua, en general. El pensar simbólico de la alegoría medieval, «figurativa» o «tipológica», tiene que ser rigurosamente diferenciado del pensar simbólico de las alegorías clásicas: en el Medievo, la imagen está en correspondencia con el orden del *acontecer histórico* de la salvación (por ejemplo, Jerusalén es el «modelo» de la iglesia cristiana, etc.); el pensar simbólico medieval no se limita de ningún modo a significar «correspondencia indicativa, interna al orden de la *creación*» (N I, 506). Desde el punto de vista de Heidegger, cabría preguntarse si el realismo y el perspectivismo en que ve Auerbach desembocar la literatura europea no pertenecerán a ese «abadono y falta de custodia de la verdad» característico del final de la época fundada por la metafísica (N I, 359 ss.). La antítesis *teológica* del realismo existencial es dada por F. Gogarten en su extensa recensión de *Mimesis*, en ZEITSCHRIFT FUER THEOLOGIE UND KIRCHE, 51 (1954), 270-360. [Sobre las implicaciones filosóficas de la interpretación que Auerbach hace de Vico, cf. mi conferencia *Philologiam ad philosophiae principia revocare*, del Convegno napolitano *Vico in Italia e in Germania*, en marzo 1990; de próxima impresión. Sobre la alegoría tipológica en general, cf. el colectivo *Typologie*. Ed. de Volker Bohn. Frankfurt/M., 1988.]

su esencia, dado que es él el que instituye la verdad originaria. Los poemas dedicados por Hölderlin a la corriente no son «símbolos»: no superponen una significación no sensible a una cosa sensible bien notoria. La corriente no es algo conocido de antemano con seguridad como agua químicamente analizable, como curso de agua geográficamente susceptible de inscripción o como portadora de valores estéticos establecidos en beneficio de la propaganda turística. La corriente es más bien experienciada *como* corriente cuando Hölderlin la poetiza, y sólo dentro de una tal experiencia originaria —poética e históricamente acontecida— de la esencia de la corriente se dan como abstracción el análisis químico, la descripción geográfica y el establecimiento de valores estéticos (cf. EH, 20 s.; tr. 42 s.). El nombrar, en cuanto Decir poético e históricamente acontecido, muestra la verdad originaria que, para todo pensar metafísico y científico, sigue constituyendo el inicio irrebasable. A ello se debe que tampoco pueda captarse suficientemente ese Decir a partir del planteamiento metafísico del pensar. La poesía que Hölderlin dedica a la corriente es un nombrar: por eso no es símbolo. «Y es en esto donde reside el vasto alcance de la afirmación de que este arte poético no sea metafísico. En la medida en que, en el sentido occidental estricto, solamente hay arte en cuanto arte metafísico, si la poesía de Hölderlin no es ya metafísica tampoco es ya 'arte'. La esencia del arte y de la metafísica no basta ya para prestar a esta poesía el espacio esencial a ella adecuado» *(Hölderlins Hymnen)*.

Un pensar más originario que el pensar metafísico ha de dejar ver con claridad la esencia de la poesía de Hölderlin. «La determinación históricamente acontecida de la filosofía —se dice en los *Beiträge*— culmina en el reconocimiento de la necesidad de hacer oír la palabra de Hölderlin». Heidegger comienza por aplazar sus propias tentativas de pensar, a fin de poder edificar aquel «atrio» en el que pueda hacerse claro el carácter único de Hölderlin y oírse la palabra de este poeta. Al llevar a cabo este intento, en interlocución con Hölderlin, su pensar experimenta un viraje. Heidegger adquiere trabajosamente otro lenguaje: palabras de Hölderlin, como «largo es el tiempo, pero lo verdadero acaece de forma propicia», ingresan hablando en el pensar de Heidegger, comunicándole en su hablar las palabras fundamentales de su Decir. La meditación sobre el arte y sobre la poesía hace virar el entero planteamiento del preguntar. Por haber existido Hölderlin es por lo que Heidegger formula como pensador

la sospecha de que: «El eseyer es la combativa acción de acaecer de forma propicia, que reúne originariamente a lo a ella acaecido y propiciado (el estar-ahí del hombre) y a lo a ella rehusado (el dios) en el abismo de su Entre, en cuyo despejamiento mundo y tierra combaten por la pertenencia de su esencia al espacio de juego del tiempo, en el que viene a ser custodiado lo verdadero que, en tal custodia, encuentra en cuanto 'ente' la simplicidad de su esencia en el eseyer (en el acaecimiento propicio)» *(Beiträge)*. Que el Decir poético de Hölderlin resuene en el pensar heideggeriano no quiere decir desde luego que este pensar se haya convertido en Decir poético o en mera exégesis de la *mythologia* y *theologia* poéticas. De la misma manera que *Ser y tiempo* no es «teológico» por referirse a Kierkegaard ni la torsión de la metafísica se equipara a la metafísica nietzschena por hacer referencia a Nietzsche, tampoco el pensar de Heidegger se hace «mitológico» por referirse a Hölderlin. Lo que no cabe desde luego es la sustitución de una palabra sobre lo sagrado por otra, por la palabra de Hölderlin. Dejando aparte el hecho de que la palabra poética de Hölderlin no constituye una mitología documentable mediante citas, una referencia a Hölderlin establecida mediante el pensamiento no puede hacer otra cosa que limitarse a dar acogida a las experiencias de éste, entendiéndolas como *preguntas*. Y así es como Heidegger se pregunta —apoyado por el Decir poético de Hölderlin— por el modo en que la verdad del ser acaece de manera propicia y se muestra como lo sagrado, y el modo en que lo sagrado se recoge en la interpelación de un dios, preguntando asimismo por aquello que en el fondo mentamos al hablar de Dios y de los dioses.

Mediante un pensar interrogante y en constante controversia con el pensar más temprano, Heidegger lleva a diferencia y decisión lo sospechado y presumido en el Decir poético de Hölderlin. El modo que el pensar tiene de hablar sobre Dios no es teología alguna y menos un nombrar lo divino. Ese modo debe mostrar más bien cómo sea posible experienciar lo inicial del pensar: el des-ocultamiento, que se muestra como lo sagrado y se custodia de tal modo que se coliga en cada caso en la interpelación de algo vinculante, de lo divino, que nunca cabe captar directamente. La mención de la tierra no introduce tonos extraños, «místicos» o incluso «gnósticos» en el ámbito del pensar, sino algo que es necesario elevar al pensar cuando es experienciada la arquitectura del des-ocultamiento en su originariedad. A la tierra, enclaustrada en su abismaticidad, le

pertenece el mundo, abierto y despejado. De ese modo Heidegger, en sus trabajos posteriores, puede llamar «cielo» al mundo. También el concepto «cielo» es una palabra del pensar que pregunta, y no desde luego una «imagen», como lo es, por ejemplo, el concepto de «horizonte» trascendental *. Cuando, al ser abierto, aquello que pertenece a la tierra deja de ser llamado «mundo» para llamarse «cielo», el todo de la arquitectura de la verdad puede entonces volver a ser llamado «mundo» revocando así el angostamiento del concepto de mundo, en este sentido amplio, de todo concepto metafísico de mundo (mundo como suma total de lo ente), así como de todo concepto historicista o antropológico de mundo (mundo como horizonte de proyectos históricamente acontecidos). Este mundo —la cuaternidad ** de tierra y cielo, [seres] divinos *** y mortales— es, sin embargo, aquello que la fenomenología ha buscado como «mundo natural» y la metafísica de la metafísica como «fundamento» del pensar occidental: lo inicial a partir de lo cual todo pensar es lo que es y como es.

El pensar se ve remitido a eso inicial mediante el Decir poético de Hölderlin. Que Heidegger se haya vuelto a Hölderlin y, a su través, a la tragedia griega constituye un paso decisivo en el camino de su pensar. Claro que es posible probar que algunas y aun muchas particularidades de la interpretación heideggeriana de Hölderlin y

---

* Aquí se aprecia lo provocativo y polémico del pensar heideggeriano. «Horizonte», término usado con «rigor» tanto en filosofía (Husserl) como en ciencia, no es sino una imagen (hasta en sentido literal: es «lo que abarca la vista»; del gr. *horao*: «ver») de origen olvidado a fuerza de uso. *Himmel* («cielo»), de raíz idg.: **kem-* («cubrir», «velar»), no lo es, en cambio: tanto porque significa lo que dice (es «lo que cubre», o sea, *El cielo protector*) como porque semánticamente es lo contrario de «imagen»; es lo que no se ve (se ven cosas *en* el cielo, mas no el cielo mismo) y lo que no deja ver «más allá» o «más acá» —la negra tierra— de él. *(N. del T.)*

** *Geviert*. Literalmente, «conjunto de cuatro», «cuadrado». No he traducido el orig. por este último término porque suscita la idea de cuatro líneas que delimitan un espacio cerrado, cuando aquí se trata de un «hacer falta», de un «despejamiento»: un espacio de dispersión que mantiene la región abierta. *Geviert* se llama (y la imagen es aquí muy fiel) al marco de cuatro vigas que en las galerías de las minas impide el derrumbamiento, la tendencia de la negra tierra a cerrarse. Adviértase al respecto que «tierra», como uno de los cuatro, es la *superficie* de la tierra: el lugar bañado por la luz. *(N. del T.)*

*** *Göttlichen*. Los «divinos» no son exactamente dioses, y menos un Dios (sustancia cartesiana) que no necesitara de otra cosa para existir. A cada miembro le «hace falta» el otro: los divinos precisan del sufrimiento de los mortales, y especialmente del poeta; y a los cuatro les «hace falta» el despejamiento mismo: lo sagrado. Es una concepción muy cercana a la idea mítica del sacrificio. *Vid.* el *Poema de Gilgamesh* (narración del diluvio) o la *Teogonía* (sacrificio de Prometeo en Mecone).

Sófocles son discutibles o simplemente incorrectas. Pero aquí no se trata de ese tipo de pruebas. Además, bien podría ser que Heidegger, aun equivocado en muchos detalles, haya dejado ver con fuerza incomparable aquello que nos interpela desde la poesía de Hölderlin y Sófocles —de la misma manera que las traducciones hölderlianas de Sófocles dejan escuchar, a pesar de sus insuficiencias y faltas, la palabra de Sófocles con mayor fuerza que las demás traducciones, limitadas a lo habitual y usual de nuestro lenguaje. En cualquier caso, una crítica a la interlocución de Heidegger con Hölderlin sólo sería verdaderamente «crítica» si tomara en consideración que lo que se decide en esta interlocución es la entera historia acontecida occidental. De ese modo, la crítica se convertiría en la diferenciación entre la propia experiencia de la historia acontecida y la experiencia de Heidegger. Con ello, esa crítica no sólo sería una acotación y delimitación de la experiencia de Heidegger, sino sobre todo y en primer lugar autocrítica, demarcación de lo propio y enmarcación en lo propio. Para Heidegger, lo mismo cuando se vuelve a Hölderlin que en la meditación sobre el arte o en la interlocución con los antiguos pensadores griegos, se trata solamente de lograr esa enmarcación en lo propio, de lograr una liberación hacia lo propio.

IX

LIBERACION HACIA LO PROPIO

Como Hölderlin ha experienciado, aquel que en «otro inicio» intenta volver a buscar lo «inicial» olvidado del acontecer histórico —aquello inicial que nunca ha sido propiamente inicio— se convierte en un extraño dentro del mundo de hoy (Hw, 88 s.; tr. 85). Bajo el dominio del hombre, que se ha hecho dueño de todo ente olvidando con ello el ser y su verdad, la tierra se ha convertido en «in-mundo de la errancia», en «estrella errante» *. De este modo, aquellos que cobijan la verdad y mundo en su inicialidad, los «pastores que dan cobijo», habitan «invisibles, fuera del yermo de la tierra devastada, la cual no tiene otro provecho que el de asegurar el dominio del hombre» (VA, 97 s.). Los que piensan inicialmente se apartan de las rutas y vías del mundo técnico, siguiendo «caminos vecinales» y «sendas perdidas». En la realidad efectiva, también estos caminos han sido ya desde luego perfeccionados hasta convertirlos en carrete-

* Resp.: *Unwelt der Irrnis* e *Irrstern*. Por analogía con *Unwesen* («no-esencia») podría haber vertido *Unwelt* por «no-mundo». Sin embargo, el lat. *mundus* permite una mejor metáfora en castellano: el mundo («orden»; cf. gr. *kósmos*) se convierte en «inmundo» («desorden»; cf. «inmundicia») y la Tierra, antes fija (en la *Teogonía* de Hesiodo: «Gea de amplio seno, sede siempre firme»; v. 117), deviene bajo el dominio planetario del Hombre moderno un «planeta» (gr. *planetés*: «errante»). Después de Hölderlin, y tras sus huellas, es Nietzsche el que, al cabo de la metafísica, ha experimentado este acontecimiento (*La gaya ciencia*, § 125: «¿Qué hicimos al desatar esta Tierra de su Sol? ¿Hacia dónde se desplaza ahora?»). *(N. del T.)*

ras; y de este modo, vale decir: «El pensamiento propiamente dicho, el pensamiento que busca tener noticias de la protonoticia del ser, ya no vive hoy más que en "reservas" (quizá porque de acuerdo con su provenir es tan antiguo como, a su manera, los indios)». [*Aufzeichnungen aus der Werkstatt (Apuntes del taller)*]. El peligro está en la amenaza de que la reserva, todavía hoy dejada al pensar como ámbito suyo, se quede en *mera* reserva, en parque artificialmente mantenido y dedicado a las horas de diversión y esparcimiento. Pero el peligro decisivo viene del pensamiento mismo, pues, ¿no sucumbe éste a un romanticismo retrógrado al intentar conservar la evanescente tradición mediante el regreso a su encubierta originariedad? Al alejarse hacia algo apartado y carente de porvenir, al oponer al hoy algo Otro y distinto: lo «más inicial», ¿no se forja ilusiones y huye de lo real efectivo? ¿Es capaz el pensar de hacer en general justicia a lo que hoy es? Como se dice ya en los *Beiträge*, el «romanticismo no ha terminado aún, sino que intenta *transfigurar* una vez más lo ente aunque, al no ser sino re-acción contra las vías, omnímodamente vigentes, de explicación y computación, se esfuerce en levantar sus edificios más allá de éstas o al lado de ellas». Si nosotros no queremos apoyar tal romanticismo, no deberemos entonces tomar al «pastor del ser» por una figura romántica, ni hacer ningún elogio de aldea partiendo del término «senda perdida».

Ir por un camino que súbitamente conduce ante algo intransitado, ir por una «senda perdida», es algo que solamente logra hoy aquel que, transitando una y otra vez por las rutas sobre las que se mueve el perfeccionado mundo del trabajo, y reflexionando sobre ello, llega luego a un emplazamiento donde —si se permite usar aquí esta abstrusa imagen— «se da la bifurcación de un camino que no va a ningún sitio» (cf. *Sobre la cuestión del ser,* 12 s.; tr. 21 s.). Ese «estar fuera» y «aparte», que es a donde ese camino conduce, es en verdad el esencial centro escondido, el centro del mundo técnico también: es la verdad que —como lo inicial y como aquello que asienta el fundamento del desocultamiento— está de antemano a la base de todo carácter de abierto de lo ente y que, al ajustarse al ensamblaje del mundo, aporta al hombre la posibilidad de que se haga de nuevo hogareño. En la experiencia de verdad y mundo se libera el pensar de Heidegger de todo el errante vagar por la tradición metafísica: una liberación hacia lo propio; pero sólo puede liberarse porque verdad y mundo son lo libre mismo, la liberación y tradición que es

entrega a lo propio, a lo que es propio de un estar en casa y de un ser hogareño que acontece en cada caso históricamente. Lo propio no es lo buscado en una huida romántica al pasado, o en la fantasía de algo ilusorio, venidero, y obstinadamente afirmado frente a la realidad efectiva; lo propio es más bien lo que, al ser lo olvidado y desplazado, soporta «lo efectivamente real». A ello se debe que sólo se lo pueda encontrar mediante una «mirada en lo que es».

Fue la meditación sobre la «metafísica» de Nietzsche lo que hizo que Heidegger consiguiera una primera perspectiva sobre lo que es y sobre lo que en el advenir más próximo será. Entretanto, hemos tenido que experienciar en la realidad efectiva como algo nuestro aquello cuyo ascenso vio Nietzsche, aquello que él previó oscuramente. La devastación de la tierra, cosa de la que Nietzsche hablaba aún para oídos sordos, se ha hecho visible para todos. Ahora falta por saber si aquello que Nietzsche opuso a esta devastación es el camino que lleva a la libertad o si no sigue siendo por su parte devastación. Si es lícito plantearse ya este problema respecto a Nietzsche, igualmente es justo poner en cuestión ese intento de proclamar, mediante conceptos tomados de Nietzsche, que la «movilización total» y la «guerra total» sean la situación actualmente dominante en el mundo, con la consiguiente búsqueda de un camino que permita salir del nihilismo de esta situación, en la cual es el hombre el que se convierte en víctima de sus propias maquinaciones (cf. la controversia de Heidegger con Ernst Jünger: *Sobre la cuestión del ser*).

En una meditación no apoyada ya en otro autor, Heidegger se pregunta por lo que hoy es, por aquello que se muestra y que, al hacerlo, da a mostrar la necesidad de una toma de decisión sobre la historia acontecida. Lo puesto en cuestión en esta meditación es la ciencia, de tal manera entrelazada hoy con la vida que ésta es incapaz de tener ya carácter inmediato y natural; con una vida que sólo por medio de la ciencia es posible. La técnica es repensada aquí según los diversos modos de su realización, ya se trate de la acuñación de la conciencia, producida por la técnica moderna de transmisión de noticias, o de la automatización del proceso de producción, de la puesta en libertad de la energía atómica o de la fabricación de cadáveres en los campos de exterminio. Queda por saber qué lugar ocupe la poesía en el mundo de hoy y de qué modo la pintura de un Paul Klee, por ejemplo, responda a la exigencia de la hora del

mundo. No pudiendo empero abordar aquí todos estos problemas, he de limitarme a lo fundamental, según fuera dilucidado en las conferencias pronunciadas por Heidegger a principios de 1949 en Bremen bajo el título de *Einblick in das, was ist (Mirada en lo que es)*.

A la mirada en lo que es no le está permitido limitarse a una mera ordenación de los asuntos del hombre, deseoso de alcanzar una noción de sí mismo, y que explora por tanto su situación. Lo que en esta mirada importa es más bien que se encienda el «rayo» que haga al hombre apropiado al acontecer del desocultamiento. La manera en que la verdad acaece de forma propicia —y sobre la que, según la experiencia de Heidegger, hay que tomar hoy una decisión justamente en virtud de su desplazamiento-y-desquiciamiento radical producido por el «mundo» técnico— consiste en el ensamblaje del mundo como cuaternidad de tierra y cielo, divinos y mortales. La segunda sección de este capítulo intenta avisar el modo en que haya que pensar esta cuaternidad.

Mirada en lo que es

En el ciclo de conferencias *Einblick in das, was ist* parte Heidegger de lo en apariencia más simple y evidente: la «cosa» (VA, 163 ss.; cf. además, ID 75). Da acogida así a una cuestión que ya en *Ser y tiempo* servía de guía; en esa obra se diferenciaba entre la cosa simplemente representada, meramente «presente», y aquello que se da en una conexión de significatividad y con lo cual tenemos trato: el «útil». En el ciclo de conferencias *El origen de la obra de arte* partía Heidegger de la pregunta por el carácter de conformidad a la cosa de lo que de cósico* haya en la obra de arte, y que viene a ser considerado el «cimiento» sobre el que se erigen los valores estéticos. En la tradición filosófica, esta cosa es pensada como soporte de propiedades, como unidad de una multiplicidad de sensaciones, como síntesis de materia y forma. Sin embargo, señala Heidegger, a partir de estos planteamientos no puede pensarse ni el carácter de utilitariedad de lo útil ni el carácter de conformidad a obra de la obra de arte. Después

* Orig.: *Dinghaftigkeit jenes Dinglichen.* E.d.: se trata de preguntarse hasta qué punto los materiales de que está hecha una obra (lo cósico de ésta) se conforman a lo que la cosa en verdad es. En todo este contexto, «cosa» vierte naturalmente *Ding* («una cosa concreta, material»), no *Sache* («la cosa de que se trata, lo en causa»). *(N. del T.)*

de haber dirigido la mirada al útil y a la obra de arte, Heidegger tuvo que preguntar de nuevo por aquella coseidad originaria a partir de la cual hay que pensar las diversas maneras de cómo puede ser en general una cosa, un ente en cuanto ente.

Si meditamos sobre la coseidad de la cosa, tenemos entonces que partir del hechó —como muestra la conferencia *Das Ding (La cosa)*— de que todo lo que hoy es, toda cosa, está amenazada de aniquilación: las bombas atómicas pueden extinguir la vida de la faz de la tierra. Pero más inquietante aún que este estallido omnidestructor es, sin embargo, el hecho de que hoy ande todo revuelto en la mezcolanza de una uniformidad incapaz de guardar las distancias: cine, radio, televisión y tráfico superan todo alejamiento; esos medios parecen hacer igual de cercano todo cuanto es y, sin embargo, no nos llevan a la cercanía de aquello que, en un sentido señalado, llamamos «cosa». Las cosas se hacen más bien vacías y nulas y, dado su carácter de masificación, se convierten en algo insignificante; en este sentido, están «aniquiladas». Pero lo que Heidegger pone en cuestión es si se trata hoy de un mera aniquilación de la cosa o de la falta de fundación, a nivel del pensamiento, de la experiencia de la cosa en su originariedad. En la perspectiva adoptada por Platón, la cosa venía pensada a partir del aspecto por el que se daba a mostrar: a partir de la «idea»; pero, con ello, se la pensaba únicamente según el respecto en que «se situaba, como aquello que hay que producir, frente al productor». La coseidad fue experienciada como aquello que existe en cuanto surgiendo desde algo, de modo que el acto de surgir en lo que existe como algo que surge constituía algo doble: «en un caso, el surgir-desde en el sentido del proceder de..., ya se trate de un engendrarse o de un venir a ser producido; en el otro, el surgir-desde en el sentido de un hacer entrar lo engendrado en el brote de donde surge: en el desocultamiento de lo ya asistente» * (VA, 166). En la época moderna, lo que

* En fórmula insuperable, ya Aristóteles había apuntado a que lo que surge, por *physis*, lo es de dos maneras: por su *hypokeimene hyle* («materia subyacente») y (—conjunción, no disyunción—) por su *morphé* («forma»). Pero entendida como *génesis* (surgir y brotar), la *physis* «es camino hacia *physis*» (*Phys*. B 1, 193 b 13). Por eso, *en el fondo* la dualidad no es tal, pues: «no de dónde, sino hacia dónde» (*ib*. 93 b 18). Esta copertenencia en lo Mismo de sustrato y forma fue olvidada en seguida al traducir escolásticamente *causa materialis, causa finalis*. Así, la vers. bilingüe de Wicksteed y Cornford reza (en una «explicación» del muy conciso *ouchì ex hou, all'eis*

surge como sustante se convirtió en lo obstante, en objeto*, dejando así de ser pensado a partir de su procedencia en el desocultamiento para serlo a partir de su enfrentamiento al representar. Cuando la ciencia se representa la cosa: la jarra llena de vino, por ejemplo, como objeto, reduce entonces todo lo experienciable a lo cuantitativo y mensurable, despreciando en esta abstracción metódica la cosa en su originariedad. Es cierto que el saber de la ciencia tiene obligatoriedad forzosa; y, sin embargo, pensado a partir de la experiencia originaria de la cosa, lo que tiene carácter de forzosidad consiste precisamente en la obligatoriedad que fuerza «a despreciar la jarra llena de vino, poniendo en su lugar una concavidad en la que se expande un líquido. La ciencia convierte la cosa que es la jarra en algo nulo, en cuanto que no deja que sean las cosas las que den la medida como algo realmente efectivo» (VA, 168).

Si quisiéramos experienciar la cosa, la jarra como jarra, en su originariedad, no nos sería lícito acudir al reduccionismo fisicalista que hace del contenido de la jarra un vacío cualquiera para un líquido cualquiera o, dicho de un modo aún más abstracto, para determinados estados de agregación de materias. Nosotros tenemos que plantearnos de otra manera el problema del modo en que, en la jarra, tiene algo cabida. En la jarra tiene algo cabida en cuanto que ella acoge y retiene lo en ella vertido**. Lo acogido y retenido se determina a partir del derramar-y-dar forma de recipiente**, a partir del obsequio del líquido derramado-y-del-vaciado** de la jarra. La jarra obsequia agua y vino. En el agua demora la fuente, y en ésta el roquedo y el oscuro sopor de la tierra, pero también la lluvia y el rocío del cielo. En el vino mora la nutrición de la tierra y el sol del cielo. La jarra obsequia la bebida para la sed de los mortales, otorgando jovial alegría a su vida en común. Pero también obsequia el líquido derramado, que está consagrado a los dioses, y en lo alto otorga el sosiego de la celebración de la fiesta, la libación sacrificial. La jarra vincula tierra y cielo, [seres] divinos y mortales. De ese

---

hó): «Not towards its original state at birth, but towards its final state or goal» (*The Physics*. Londres, 1970; I, 117). *(N. del T.)*

* Orig.: *wurde der Herstand zum Gegenstand*. Lo que surge «desde» se convirtió en lo que surge «frente a». Lo sustante (ente que viene del ser y vuelve a él) se hace *obstante* (obstáculo con que se enfrenta el sujeto para reconocerse a sí mismo). *(N. del T.)*

** Resp.: *das Eingegossene, Ausgießen, Guß*.—*Giessen* es «vaciar», en el doble sentido de «derramar» y «dar forma hueca» (el «vaciado»). *(N. del T.)*

modo es «cosa»: ella hace que «mundo» acaezca, propicio, como cuaternidad de tierra y cielo, dioses y mortales, al hacer que la cuaternidad demore en su carácter de ser en cada caso morada, llevando así a los cuatro a lo que les es propio.

La esencia vinculante de la cosa resuena aún en la palabra «cosa» *[Ding]*, dado que a esa palabra le pertenece la cercanía a la voz del antiguo alto alemán *thing*, que significa vinculación, asamblea. También la palabra latina para cosa, la voz «res», mienta aquello que nos concierne. *Cosa*, en lenguas romances, se remonta a *causa*, que en su significación originaria mienta el caso litigioso, el asunto que espera su fallo. Pero estas huellas que conducen a la esencia coligante de la cosa vinieron a ser desplazadas-y-desquiciadas cuando la esencia de la cosa quedó determinada a partir del ὄν, pensado de forma griega, y el *ens* latino, es decir, del ente entendido como lo asistente, en el sentido de lo producido [de lo emplazado desde algo], y de lo representado [de lo emplazado ante algo]* (VA, 174).

El vincular y demorar de la cosa es un acercar que no nivela en lo carente de distancia, sino que guarda-en-verdad la lejanía. Si la cosa *(Ding)* vincula mundo, entonces ella nos concierne: nos condiciona *[bedingt]*. Nosotros, hombres, no somos quiénes para disponer del ente y dedicarnos a usar y abusar de él; nosotros hemos sido, más bien, vocados al juego del mundo por la cosa que demora [siendo] mundo. «Nosotros somos —en el sentido estricto de la palabra— los vocados por la cosa, los condicionados por ella *[Be-Dingten]*. Hemos dejado tras nosotros la desmedida pretensión de todo incondicionado» (VA, 179). En cuanto mortales, estamos incluidos en el juego del mundo, a partir del cual acaece de forma propicia el «dar estancia a la cosa» *[Dingen]*, el vínculo de la cosa. El vínculo de la cosa es el acercarse del mundo, que lleva a cada cosa a lo propio de ella, a su esencia, al hacer que el mundo sea lo lejano, lo indisponible. Sólo en la separación tienen mundo y tierra su esencia (a partir de la diferencia, que es di-ferencia decisiva del acaecimiento propicio; cf. Sp, 17 ss.).

Heidegger nombra como cosa jarra y banco, vereda y arado,

* Orig.: *des Her- und Vorgestellten.* Entre corchetes he dado una versión fiel a la raíz, para que se aprecie la íntima conexión de lo que en la modernidad «representan» ser y pensar. *(N. del T.)*

pero también árbol y laguna, arroyo y montaña, garza y corzo, caballo y toro; y además, espejo y abrazadera, libro y cuadro, corona y cruz (VA, 181). En la conferencia pronunciada en Darmstadt *Bauen Wohnen Denken (Construir habitar pensar)* en 1951 (VA, 145 ss.), diferencia Heidegger entre las cosas que tienen crecimiento (orgánico) y las que no crecen sino que, propiamente, tienen que ser erigidas. Conforme al tema de la conferencia, dentro de las cosas propiamente erigibles pone Heidegger de relieve aquellas que avían un espacio y son, de este modo, «lugares»: los edificios. En el ciclo de conferencias *Einblick in das, was ist* no desarrolla Heidegger estas diferencias (que aún cabría proseguir) sino que, al tener necesidad de limitarse a lo fundamental, pasa en seguida a la pregunta de si todavía hoy se den en general cosas. Las conferencias *Das Ge-stell, Die Gefahr, Die Kehre (La estructura-de-emplazamiento, El peligro, La torna)* explicitan esa pregunta. Los pensamientos de este ciclo han sido reproducidos de forma abreviada en la conferencia *La pregunta por la técnica*, de 1953.

¿Admite aún cosas el actual mundo técnico de hoy?, ¿deja aún este mundo espacio al mundo entendido como cuaternidad de tierra y cielo, divinos y mortales? Si queremos preguntar de ese modo, tenemos entonces que preguntar por la esencia de la técnica. Habitualmente intentamos representarnos la técnica en su esencia mediante una determinación antropológico-instrumental: la técnica aparece como medio para un fin y, con ello, como un hacer del hombre, pues el hombre se plantea fines y pone a punto el medio *(instrumentum)* para conseguir su fin. Allí donde los fines son perseguidos y los medios aplicados impera la causalidad. La causalidad es pensada originariamente —en el pensar de Platón y Aristóteles— como el juego de conjunto de las diversas maneras de dar ocasión a las cosas. El ocasionar hace que lo aún no asistente llegue a estarlo, siendo así un engendrar, un llevar ahí delante algo desde algo. Llevar ahí delante algo, ποίησις, no es desde luego para los griegos la mera puesta a punto de algo por parte de artesanos y artistas, sino también la irrupción de la φύσις: lo que está asistiendo en este irrumpir retiene en sí mismo la irrupción del engendrar, por ejemplo el irrumpir de la flor en la floración, y no en otro (en el artesano o en el artista), como ocurre con lo engendrado artesanal y artísticamente. El engendrar lleva algo a comparecencia, lo «saca del ocultamiento y lo lleva al desocultamiento. El acto de llevar ahí delante algo desde

algo * acaece de forma propicia sólo en la medida en que algo oculto viene a lo desoculto. Este venir descansa y vibra en aquello que nosotros llamamos desocultar» (VA, 19). Sólo en el ámbito de la verdad como desocultamiento se dan el engendrar, el ocasionar, la causalidad, los medios y los fines; al ser un engendrar (un llevar ahí delante), la técnica pertenece al ámbito de la verdad. También la palabra τέχνη exige de nosotros este extraño pensamiento: los griegos piensan la τέχνη del hacer artesanal, igual que la del arte y la de la competencia en el quehacer propio, como una manera del desocultar. «Ella desoculta cosas tales que no se engendran [no se llevan ahí delante] a sí mismas ni están aún proyacentes: cosas, por tanto, que pueden tener ora este aspecto, ora otro, y que pueden resultar de esta o la otra manera» (VA, 21).

Sin embargo, lo que nos inquieta cuando preguntamos por la técnica no es el hecho de que el hombre utilice en general instrumentos como medios, sino más bien el hecho de que la utilización de instrumentos se haya acrecentado en tal medida y tenga rasgos propios tales que ello diferencie a la técnica moderna de todas las anteriores formas de utiliación de instrumentos. Con todo, también la técnica moderna es una forma de salir de lo oculto y, en verdad, una forma bien determinada: «El acto de salir de lo oculto, acto que domina la técnica moderna, tiene el carácter de acto de emplazamiento, entendido en el sentido de provocación-y-exigencia [*Herausforderung*]» (VA, 24). El hacer campesino no «emplaza» aún a la tierra de labor, no la provoca aún (no exige —como dueño suyo— nada de ella), sino que el campesino entrega confiadamente su hacer a la tierra y a las fuerzas de crecimiento de ésta, protegiéndolas con cuidados. Otra cosa sucede respecto a la industria moderna de alimentación, la cual requiere del aire la emplazada entrega de nitrógeno y arranca el cultivo del campo de la vieja «solicitación de las fuerzas del campo» para llevarlo al emplazamiento provocador-y-exigente. Un molino de viento se entrega confiadamente al soplo del viento; el antiguo puente de madera se construye aún sobre el río y el valle. Pero la central hidráulica moderna obstruye el curso de la corriente en el engranaje del sistema de solicitación de energía eléctrica: el Rin es ahora lo que es debido a la esencia de la central

* Orig.: *Her-vor-bringen*. Sin guiones (en su sentido habitual, y como opuesto al *Herstellen*: «el producir») vierto «engendrar». *(N. del T.)*

energética *; es suministrador de presión hidráulica. ¡De cuán diferente esencia es el Rin de los himnos de Hölderlin! La corriente parece seguir siendo aún hoy, desde luego, la corriente del país, del campo; y sin embargo: «no es otra cosa que el emplazado Objeto de solicitud de una sociedad turística, que ha emplazado allí una industria de vacaciones y organiza visitas a él» (VA, 23 s.). El emplazar algo de modo que quepa solicitar algo de él [*das Bestellen*] se ha convertido en algo omniabarcante; no queda nada que pueda sustraerse a él. Todos los ámbitos se incluyen en él; también, por ejemplo, la «belleza» del «paisaje». Incluso Dios puede, a la luz de la causalidad, como *causa sui,* ser representado y asentado como algo a disposición, viéndose de ese modo privado de su esencia (VA, 34). Es verdad que el emplazar solicitante se encuentra por lo pronto con la naturaleza, entendida como abastecedor principal de riqueza energética; y a ello se debe que tal solicitar se haya mostrado en primer lugar en el nacimiento de las modernas ciencias exactas de la naturaleza; pero también es verdad que no se trata de algo limitado a la naturaleza. Tampoco es la técnica moderna una mera *aplicación* de las ciencias exactas de la naturaleza. Cuando se constata tal cosa, esta constatación sigue siendo insuficiente incluso cuando se añade que la física depende por su parte, al ser experimental, de aparatos técnicos y, con ello, del progreso en la construcción de aparatos. La física moderna no se limita a prepararle el camino a la técnica, sino a la *esencia* de la técnica: al emplazamiento provocador. Este emplazamiento provocador impera ya en la física, entendida como teoría pura; y a ello se debe que esa teoría se remita a la solicitud de experimentos. Si bien es verdad que el comienzo de la ciencia moderna de la naturaleza se sitúa en el siglo XVII, es en el siglo XVIII cuando por vez primera se inicia la técnica de las máquinas a motor. «Sólo que aquello que en vista de la constatación histórica es posterior, a saber la técnica moderna, es, con respecto a la esencia en ella imperante, previo desde la perspectiva del acontecer histórico» (VA, 21 s., 29 s.).

Al emplazar y solicitar provocadores se les muestra aquello que es como lo «consistente» [«existencias en plaza»: *Bestand*]. «Por todas

* *Kraftwerk.* La versión: «central energética» deja en la sombra que en esta voz se conjugan dos palabras claves de la modernidad: «fuerza» *(Kraft)* y trabajo, «acción» (*Werk*; cf. *Wirklichkeit*: «realidad efectiva»). *(N. del T.)*

partes se solicita que se esté en el emplazamiento, y que se esté allí de una forma susceptible de ser solicitada, con vistas a una solicitud posterior. Lo solicitado de ese modo tiene consistencia [*Stand*] propia. Nosotros lo llamamos lo consistente» (VA, 24). El término «consistente» es pensado como título para el carácter del desocultar en que se muestra el ente, entendido como lo solicitado. Lo consistente deja de ser objeto; el objeto —que aún guarda-en-verdad un cierto carácter de enfrentamiento respecto al hombre representador— se desvanece y convierte en lo carente de objeto cuando se hace consistente. El avión de transporte sobre la pista de despegue, pensado en su verdad, ya no es objeto alguno. Salido de lo oculto en su verdad, el avión es solamente lo consistente que debe asegurar la posibilidad del transporte; su uso está de tal modo conectado con el emplazar solicitante que pierde toda suerte de consistencia propia (24 s.). También en la física moderna se desvanece el objeto: la física clásica creía poder determinar «en cada instante» cualquier «estado de movimiento de los cuerpos que llenan el espacio, y ello tanto según el lugar como, al mismo tiempo, según la cantidad de movimiento», e.d. creía en la computación previa e inequívoca. La física atómica puede «en principio determinar solamente» un estado de movimiento «o según el lugar, o según la cantidad de movimiento». La computación previa ha dejado de ser inequívoca y consistentemente plena en el sentido de la física clásica, teniendo ahora carácter estadístico. Dado que el objeto viene determinado, sea según el lugar, sea según la cantidad de movimiento, pierde el carácter de ser intuitivamente representable. De ese modo pierde su objetividad y se convierte en lo consistente (59 ss.).

Allí donde el ente es en su salida de lo oculto algo meramente consistente y el salir de lo oculto un emplazar y solicitar consistencias-existencias, impera el desocultamiento como estructura de emplazamiento. «Estructura de emplazamiento se dice de aquello que coliga ese emplazar que emplaza al hombre, e.d. que provoca-y-exige de él que desoculte lo realmente efectivo siguiendo la manera del emplazamiento solicitante, o sea, que lo desoculte como algo consistente» (28). La estructura de emplazamiento es aquello que se esencia en la técnica sin ser ella misma algo técnico: la esencia de la técnica.

La estructura de emplazamiento —la manera de salir de lo oculto imperante en la técnica— y el mundo —la arquitectura de la verdad experienciada originariamente— son lo Mismo, a saber: maneras de

acaecer el desocultamiento. Ellos no son empero iguales sino que, al ser lo Mismo, son más bien lo extremadamente contrapuesto. En la estructura de emplazamiento de la técnica, el ser del ente es representabilidad y asentabilidad: la disponibilidad de lo consistente; lo esenciante en el ser: el acaecer propicio, indisponible en cada caso, del desocultamiento queda olvidado. En la estructura de emplazamiento, el ser se espanta [se retira de su posición] * de la verdad de su esencia, rechaza el mundo y deja de custodiar al ente en su verdad, entregándolo a lo inmundo. Por el contrario, mundo (en el sentido propio de la palabra) es la custodia de la esencia del ser, el ensamblaje de construcción del desocultamiento y, así, la acción de custodiar al ente como «cosa». Cuando el imperar del mundo es pensado a partir del ser del ente, a partir del asistir de lo asistente, la experiencia que de ello se tiene se extravía en la errancia, pues aquélla se hace a partir de lo Otro de tal imperar: el mundo parece estar subordinado al ser; por el contrario, como carácter de abierto de lo ente, el ser sólo se esencia a partir de su esencia, a partir del desocultamiento y del mundo. En la metafísica, el ser se endurece hasta hacerse asistencia constante, la cual llega finalmente a convertirse en el carácter de solicitabilidad de lo consistente; la nulidad del ser se experiencia en el nihilismo. Para superar la metafísica y el nihilismo habrá que experienciar la esencia del ser a partir del desocultamiento y del mundo, disolviendo así su endurecimiento como asistencia constante. «Sólo cuando el mundo acaezca propiamente para sí de forma propicia se desvanecerá en el darse-del-mundo [*Welten*] el ser, mas también, y con él, la nada» *(Einblick in das, was ist)*.

La técnica se ha convertido hoy en un peligro para la humanidad. Pero la amenaza no proviene en primer lugar de máquinas y aparatos ** ni de su efecto, posiblemente mortal. La amenaza viene más bien de la esencia de la técnica, preparada desde hace tiempo;

* Orig.: *entsetzt*. El corchete da una vers. lit., fiel a la raiz. Que el ser se retire de la «posición» *(Setzung)* de la verdad de su esencia apunta también al hecho de que estamos con ello fuera de la metafísica moderna de la subjetividad, para la cual era el ser justamente *posición* (Kant). Por ello, el mundo mismo —privado de centro: el sujeto— se hace planetario: errabundo. Se convierte en in-mundo. *(N. del T.)*

** Orig.: *Apparaturen*. El término no se refiere a aparatos aislados, sino a conjuntos y sistemas técnicos. El latinismo conviene muy bien a las intenciones del autor: *apparatum* es «lo preparado de antemano para» algo, correspondiendo pues a un emplazar mediante solicitación y provocación. *(N. del T.)*

viene de la estructura del emplazamiento, que no concierne solamente a este o aquel hombre o a esta generación, sino a la esencia del hombre (VA, 36). Una de las raíces de la palabra «peligro» *(Gefahr)* tiene la significación de «asediar, ir detrás de alguien» [pero también «volver a emplazar exactamente»]; y de hecho es el volver a emplazar, el emplazar que provoca-y-exige dentro de la estructura de emplazamiento de la técnica, lo que constituye *el* peligro. Todo sino en que la acción de desocultar se destina lleva dentro de sí el peligro de que el hombre yerre en el desocultar, interpretándolo mal. Pero la estructura de emplazamiento, ese sino hoy imperante en que se ha destinado la desocultación, es el peligro supremo: el ser deja hundirse en el olvido a su esencia (desocultamiento y mundo), se desvía de esa esencia y se revuelve contra ella, puesto que aparece como solicitabilidad de lo consistente. De este modo, el ser despoja también al hombre de su esencia, ya que éste no extrae su esencia sino del hecho de que él hace falta para el acaecimiento propicio de des-ocultamiento y mundo. La estructura de emplazamiento da al hombre la posibilidad de pavonearse bajo la figura de señor de la tierra, aun cuando esté constantemente en peligro de ser él mismo utilizado como lo meramente consistente del solicitar, en peligro de ser simple «material», «material de trabajo» del mercado de trabajo o incluso «material de enfermos» de una clínica. Es indudable que el hombre no es nunca lo meramente consistente, aunque sea él quien se ve provocado a aquel emplazamiento provocativo que emplaza a lo ente como lo consistente. Es cierto que allí donde todo salir de lo oculto es un solicitar, el hombre mismo no experiencia la interpelación de la estructura de emplazamiento cuando da impulso emprendedor* a solicitar. Ante la pura técnica, el hombre nada experiencia de la esencia de la técnica. Según ha dicho Heisenberg, al hombre le parece como si no le saliera ya al encuentro otra cosa que él mismo, cuando lo que justamente ocurre es que es él el que deja de salir al encuentro de sí mismo y de su esencia: ser aquello que le hace falta al acaecimiento propicio del desocultamiento (35). Cuando el desocultamiento se hace valer como estructura de emplazamiento, desplaza y desquicia tanto la esencia del hombre como su propia esencia, en la

* Orig.: *betreibt*. El término alude a la concentración de impulsos hacia un objetivo. Es importante hacer notar que el sustantivo correspondiente es *Betrieb* («empresa»). *(N. del T.)*

medida en que deja que el salir de lo oculto sea tan sólo un provocar y un emplazar, sin que según su esencia pueda empero ser él mismo experienciado por medio de un emplazar y provocar. La estructura de emplazamiento también desplaza y desquicia —en cuanto que deja que el salir de lo oculto sea un solicitar— todas las otras maneras en que puede imperar el desocultamiento. De este modo el hombre, interpelado por la estructura de emplazamiento sin experienciar esta interpelación en su delimitada validez, se restringe «sin cesar a la posibilidad de perseguir e impulsar emprendedoramente en el solicitar aquello que está fuera de lo oculto, tomando a partir de ello todas las medidas. A ello se debe que la otra posibilidad quede cerrada, la posibilidad de que el hombre se inserte antes, mejor y siempre de un modo más inicial en la esencia de lo desoculto y en su desocultamiento, a fin de hacer la experiencia de que su esencia consiste en pertenecer, por hacerle falta, a aquello que sale de lo oculto» (33 s.).

Lo más peligroso de tal peligro está en el hecho de que éste suscita la apariencia de carencia de peligro y penuria, ocultándose así como el peligro que él es. Sola y primeramente cuando la estructura de emplazamiento es experienciada como el modo de salir de lo oculto en el que el desocultamiento se desplaza y desquicia a sí mismo es cuando se manifiesta el peligro *en cuanto peligro*. Este se muestra entonces como aquella torna en la que el ser se desvía de su esencia, impidiendo así al hombre llegar a su esencia. Si de esta manera hay peligro, entonces —según las palabras de Hölderlin— crece aquello que salva, aquello que retrocede en busca de la esencia olvidada, llevando así por vez primera esta esencia a comparecencia. En el peligro se muestra la posibilidad de aquella torna en que vira el olvido de la esencia del ser. Este olvido no viene a ser simplemente desechado, sino experienciado como indicación de que el rehusarse y el quedarse olvidado, el ocultarse a sí mismo, pertenecen al salir de lo oculto y, con ello, a la esencia de verdad y mundo. La técnica viene a ser experienciada como constelación de salir de lo oculto *y de ocultar* y, con ello, como una determinada manera del desocultamiento, como un sino del desocultamiento (41).

Lo que salva no se halla fuera de la técnica, sino que se enraiza y fructifica en la esencia de ésta (37). El hombre no alcanzará nunca aquello que salva mientras se limite a impulsar emprendedoramente la técnica a ciegas, ni tampoco mientras la condene como obra

diabólica, sino que sólo lo alcanzará cuando torne a hospedarse en su esencia. Experienciada en su esencia, la técnica misma deja vía libre al desocultamiento que custodia al ser en su esencia, y que se asienta en el mundo como arquitectura de éste. En la experiencia de la esencia de la técnica, la técnica es conocida y reconocida como una manera determinada del salir de lo oculto, viéndose —según su manera propia— de tal manera restringida a dejar que acontezca la acción de salir de lo oculto que no desplaza ni desquicia ya las otras maneras del salir de lo oculto ni la esencia del desocultamiento mismo. Como Heidegger ha expuesto en otro lugar *, el hombre gana serenidad para utilizar los aparatos y sistemas técnicos sin tomar al emplazar y solicitar técnicos como única manera del hacer salir de lo oculto. Viene a abrirse así al misterio, al ocultamiento como centro cordial del desocultamiento, llegando con ello a ser libre para la eclosión del mundo (cf. *Gelassenheit*). La «mirada» no vincula definitivamente al hombre con aquello que hoy pasa por ser lo real efectivo. Si esa mirada reconoce como peligro aquello que es, se está convirtiendo ella misma entonces en el «rayo» que empuja al hombre a adentrarse en el súbito imperar del desocultamiento, llevando al hombre ante la eclosión de la arquitectura del desocultamiento, ante la arquitectura del mundo entendido como cuaternidad de tierra, cielo, [seres] divinos y mortales.

Mundo como cuaternidad

El mundo es lo propio, hacia el cual es libre ahora de ir el pensar de Heidegger, gracias a la mirada en lo que es. El modo en que hay que pensar este mundo lo expresa el mismo Heidegger: el mundo es la cuaternidad de tierra y cielo, [seres] divinos y mortales. La tierra «es la que porta construyendo, la que fructifica alimentando, protegiendo aguas y roquedos, vegetales y animales». El cielo «es la marcha del sol, el curso de la luna, el fulgor de los astros, las estaciones del año, la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y claridad de la noche, la bondad y la inclemencia del tiempo, el paso de las nubes y la profundidad azul del éter». Los divinos «son los mensajeros de la deidad, los que dan señales de ella. Es del imperar

* Lo ha expuesto justamente en *Gelassenheit* (Serenidad). *(N. del T.)*

oculto de la deidad de donde aparece el dios en su esencia, que lo sustrae a toda comparación con lo asistente». Los mortales «son los hombres. Están llamados a ser mortales porque pueden morir. Morir significa: estar capacitado para la muerte en cuanto muerte». La muerte, cofre de la muerte de la nada, alberga en sí lo esenciante del ser, siendo así la montaña que alberga el ser. Los mortales son «mortales» cuando se esencian en la montaña que alberga el ser; son la «esenciante relación al ser en cuanto ser» (VA, 176 s.). Ni tierra ni cielo, ni divinos ni mortales existen nunca aisladamente, de por sí, sino sólo en conjunción con los otros; existen solamente en implicación *: en la danza y corro de los cuatro, en el juego del mundo.

Al pensar Heidegger el mundo como cuaternidad, vuelve a pensar entonces los muy antiguos pensamientos. El hombre que tenía aún su hogar en la experiencia mítica del mundo experienciaba el mundo como nupcias de tierra y cielo, y tenía experiencia de sí mismo como mortal situado bajo la interpelación del dios. Todavía Platón roza a su manera el pensamiento de que el mundo sea una ordenación, entendida como conjunción de cielo y tierra, dioses y hombres (cf. *Georgias,* 507-508); cabría aportar fácilmente otros testimonios, de la literatura china por ejemplo. Heidegger mismo tiende un puente desde su manera de pensar el mundo a la experiencia mítica hölderliniana del mundo; es indudable que fue la poesía de Hölderlin la que lo impulsó decisivamente a pensar el mundo como cuaternidad de divinos y mortales, tierra y cielo.

Es posible que haya llegado el tiempo de integrar en el pensar la antiquísima sabiduría del mito. Cuando el pensar se arriesga a tal intento tiene que explicitar entonces, en un planteamiento independiente y propio, la pregunta por aquello a que el mito da nombre: esa sabiduría que para el pensar es previa al inicio mismo. Más aún, si el pensar no quiere dejar de serlo, no podrá nunca limitarse a acoger simplemente respuestas. Cuando nosotros preguntamos por el mundo se nos va desde luego de las manos el saber de aquello que tierra y cielo son. ¿Por qué denomina Heidegger a la tierra «la que porta construyendo»? ¿Por qué concede a ésta una particular cercanía con lo ente de tipo natural? ¿Por qué sol, luna y astros, que dan a

* Ahora se desvela el sentido de *Einfalt* (habitualmente: «sencillez, simplicidad»), que ya mereció una nota anterior. Los cuatro están implicados: son «uno» *(Eins)* solamente en el «pliegue» *(Falte)*. *(N. del T.)*

mostrar el tiempo al hombre, por qué las mareas, que reúnen los tiempos *, y los fenómenos atmosféricos significan el cielo? La tierra no es, empero, aquello que está a los pies del hombre ni el cielo lo que está sobre su cabeza, pues tierra y cielo no son en general nada que sea ente, sino «comarcas del mundo». Aquello que Heidegger dice en el curso de una breve conferencia sobre *Tierra y Cielo* podría dar una primera indicación acerca de aquello que hay que pensar por tal, aunque es posible que, debido a la parquedad de las indicaciones, quede ello más desplazado y desquiciado que explicitado. Cuando Heidegger llama mortal al hombre, ¿no será entonces necesario que él sepa con seguridad quién es el hombre? No obstante, en otro lugar dice que, si dejáramos de jugar con las apariencias, ninguno de nosotros sabría ya quiénes somos (*Gelassenheit,* 37). Y en lo tocante a lo divino, llega Heidegger a decir que quien, habiendo dejado madurar su experiencia desde el origen, sabe de teología, sea la de la fe o la de la filosofía, prefiere guardar silencio hoy sobre Dios en el ámbito del pensar (ID, 51). Si ello es así, ¿qué puede significar entonces el que se hable aún de los [seres] divinos?

No hay indicación alguna que pueda decirnos inmediatamente el modo en que haya que pensar el mundo como cuaternidad. Sin embargo es posible que, si prestamos atención al modo en que Heidegger ha llegado a la experiencia del mundo, también nosotros lleguemos al camino que lleva a esta experiencia. El la ha alcanzado en un camino que da comienzo con la pregunta por el ser. El ser es el carácter de abierto de lo ente: un ente llega a su ser cuando es tomado propiamente como lo que es. Cuando el ente es tomado *en cuanto* ente, surge en él un desgarramiento: su clauso sosiego en sí se abre bruscamente y el ente viene a ser diferenciado de sí mismo. El desgarramiento abre, rasgando, la diferencia entre ser y ente, aportando aquel Entre gracias al cual llega el ente al carácter de abierto del ser. A este carácter de abierto le hace falta el pensar, que toma al ente en cuanto ente. Es el Entre el que deja por vez primera que el ser sea ser del ente, aquello que se esencia en el ser como «fundamento» y verdad de éste. Heidegger pregunta cómo se esencia propiamente este Entre, la verdad del ser; y de este modo hace la experiencia de aquélla como el «al mismo tiempo» del salir de lo

* Se trata de un término único: *Gezeiten,* que nombro primero en su sentido óntico («mareas») y luego en su radicalidad. *(N. del T.)*

oculto y del ocultar: como el acaecimiento propicio del desocultamiento.

Heidegger piensa el desocultamiento de manera múltiple. El desocultamiento es lo libre del despejamiento, cuyo despejar queda retenido en un encubrir y ocultar (VA, 275 ss.). El despejamiento es la cercanía, que se acerca en tanto que custodia en sí la lontananza (cf. Sp, 211). Es la dimensión de toda dimensión, el Entre abierto a cualquier medida (VA, 195 s.), la comarca que como «marca» deja en su carácter de abierto que el ente salga al encuentro (*Gelassenheit*, 40 ss.). En cuanto comarca, el desocultamiento es el movimiento más originario, el camino mismo (Tao, dice Laotse), aquel movimiento primero que abre todos los caminos del «pensar», del obrar y del decir (Sp, 197 s.). El movimiento proviene del sosiego, que no hay que pensar como rígida carencia de movimiento, sino como un descansar en sí que liga en sí todo movimiento y lo expide* de sí (Sp, 213; SvG, 143 s.). En cuanto «calma», el sosiego calma lo que es en la intimidad de su descansar en sí (Sp, 29 ss., 141 ss., 213 ss.).

De entre los nombres que hacen referencia a aquello que impera como desocultamiento hay uno decisivo: el nombre de mundo. Este nombre nombra la arquitectura en que el desocultamiento se asienta. Aquello que impera en el mundo es, pues, el ocultarse —saliendo de lo oculto— del desocultamiento: un acontecer. Cuando decimos que el desocultamiento «es», empleamos desde luego un hablar impreciso. El ser y su esencia, el desocultamiento y el mundo, no «son» del mismo modo que un ente «es»; más aún, ni siquiera son un ente entre otros entes. A ello se debe también que Heidegger diga que ellos «esencian» o «se hacen valer». En este caso hay que pensar el «esenciar» como aquel acaecer propicio que se oculta en el asistir. Dado que, en el acontecer del desocultamiento, la acción de ocultar albergando pertenece de modo permanente a la acción de salir de lo oculto, no es lícito que este acontecer sea pensado como un proceso teleológico, en el que el ocultar albergando —por lo menos en la meta final— fuera suprimido en beneficio de la salida de lo oculto. Heidegger denomina «sino» a ese acontecer en el que desocultar y ocultar están inseparablemente conectados.

* En la *Lógica* hegeliana, cuando tras la idea de verdad y de bien la Idea ha ligado y reunido *(sammelt)* en y para sí toda determinidad ontológica y toda determinación esencial, es la propia Idea la que «se expide» *(sich entläßt)* como naturaleza. Heidegger habla *igual* que Hegel, pero, ¿dice lo *Mismo*? *(N. del T.)*

Es en el sino donde se hace valer la esencia del tiempo. El tiempo mentado aquí no es empero descifrable en el ente que está en el tiempo, sino que él —como se dice en *Ser y tiempo*— es la «temporariedad», que pertenece al horizonte trascendental del sentido del ser; es la manera en que acontece el desocultamiento. En la tradición metafísica no se dio suficientemente la palabra a ese tiempo; el ser del ente fue pensado a partir de la asistencia y del tiempo presente, sin hacerse más cuestión del problema del horizonte temporal que se alza tras la asistencia y el presente. Fue más bien el tiempo mismo el entendido a partir de la asistencia y del presente, pensándolo así como una serie de puntos-ahora asistentes y presentes, o bien no asistentes ni presentes (pasados o venideros). Uno de los éxtasis del tiempo (el presente) alcanzó preponderancia sobre los otros éxtasis y fue emplazado como rasgo fundamental del tiempo, a partir del cual fueron pensados también los otros éxtasis. Heidegger intenta romper ese predominio del presente pensando el tiempo como la equi-temporeidad * del carácter de sido, del presente y del advenir o, como dice también, del carácter de sido, de la asistencia y de la expectativa que hace frente ** (Sp, 213). Equi-temporeidad es el jugar en incidencia recíproca de tres dimensiones temporales; tal jugar en incidencia recíproca es algo así como una cuarta dimensión que, tomada en verdad, sería la primera e inicial: aquélla de la cual procederían las otras, si fuera lícito en general hacer enumeraciones aquí ***. Las tres dimensiones son igual de esenciales; no soportan el predominio de una de ellas (el presente): no es lícito que el carácter de sido, que parte en tanto que permanece, y el advenir, que adviene en tanto que está aún pendiente, sean pensados desde la consistencia del presente, como si fueran lo aún no presente o lo ya no presente. El presente no es en general lo constante, como tampoco podría ser

* Orig.: *Gleich-Zeitigkeit*. Sin el guión, esta voz compuesta significa «simultaneidad»; pero de este modo nivelamos los tres éxtasis en función del presente. Además, *Zeitigkeit* apunta al carácter de «maduración» *(Zeitigung)*, de dar tiempo al tiempo: lo propio de la temporalidad del estar humano. *(N. del T.)*

** Orig.: *Gegen-Wart*. Lit.: «vigilancia a la contra» (ver una nota anterior sobre este término que, sin guión de ruptura, significa más bien «presente»). Su adscripción en *Unterwegs zur Sprache* al éxtasis del porvenir o advenir *(Zukunft)* marca un cierto regreso a la primacía de éste, propia de *Ser y tiempo*. Pero ver nota siguiente. *(N. del T.)*

*** De nuevo, alusión casi literal a las páginas finales de la *Lógica* de Hegel, en donde este pensador ironiza sobre los intentos de numerar los momentos del método. *(N. del T.)*

pensada su negación en el sentido de tiempo sido o venidero; por el contrario, solamente cuando tiempo sido y advenir juegan en incidencia recíproca es cuando el presente (en cuanto instante) es llevado una y otra vez a presencia. De este modo, la equi-temporeidad no puede ser representada como el en-sí del tiempo, sino solamente experienciada una y otra vez en la diferenciación que inserta y dispone, que se diferencia de lo sido y deja que venga el advenir, insertándose así en el instante de lo propio. Cuando Heidegger piensa el tiempo como equi-temporeidad no hace que el tiempo trascienda entonces hasta un presente extratemporal y «eterno», pues el tiempo ha partido ya siempre al tiempo sido, indisponible, y está aún siempre pendiente como venir. Lo que Heidegger hace es más bien cortar ese camino definitivamente. La eternidad, experienciada a partir de la equi-temporeidad, está ahí, en el «darse de una vez» del instante; libre de retirarse con este «dar la vez» para retornar como lo transformado y transformador (no como algo «igual»).

Como equi-temporeidad, el tiempo impera juntamente con el espacio, que hay que pensar, en sentido originario, no como lo global del emplazamiento mutuo de lo anterior, lo yuxtapuesto o lo posterior, sino como aquello que abre por vez primera la separación mutua del emplazamiento, es decir, como aquello que «espacia y avía». Tiempo como equi-temporeidad, y espacio —entendido en este sentido— forman el espacio de juego del tiempo, el movido ámbito del desocultamiento, que se abre como sino al retirarse a su ocultar. El tiempo entendido como serie mensurable de puntos temporales y el espacio entendido como separación mensurable vienen a darse por vez primera cuando, en la física de Aristóteles, se prescinde del juego originario del espacio de juego del tiempo y se encubre el ocultar y el sustraerse en beneficio de lo presente susceptible de medida (cf. WhD, 40 ss.; tr. 98 ss.). El espacio emplazado en el cálculo no agota, sin embargo, la esencia del espacio de juego temporal; la cercanía o lejanía del dios, el enfrentamiento jerárquico de dios y hombre no pueden ser, por ejemplo, experienciados a partir de aquel espacio. Cuando espacio y tiempo están emplazados *solamente* sobre la base de lo calculable, el mundo como espacio de juego del tiempo queda destruido (Sp, 208 ss.). Cuando, a la inversa, se hace la exégesis de espacio y tiempo a partir del espacio de juego del tiempo, tal exégesis no implica que «quede probada la 'falsedad' del saber hasta hoy existente sobre el espacio y el tiempo»;

por el contrario, este saber «queda por vez primera inserto en el dominio, ciertamente limitado, de su corrección; y por vez primera se esclarece también el hecho de que espacio y tiempo sean tan inagotables en su esencia como el eseyer mismo» *(Beiträge)*.

En cuanto sino del espacio de juego del tiempo, el desocultamiento se ajusta al ensamblaje del mundo al asentarse como cuaternidad de tierra y cielo, divinos y mortales. El ocultar, rasgo fundamental del desocultamiento, se muestra como la tierra, que solamente hace eclosión en la clausura de sí. El otro rasgo fundamental, el salir de lo oculto, es propiamente guardado en verdad por el cielo que, indisponible, pende sobre la tierra y la eleva así a lo descubierto. Mundo es el litigio de tierra y cielo, litigio como íntima reciprocidad, en la que ninguno puede ser sin el otro. Pero nunca es mundo un mundo «en-sí» ni, por tanto, «para» alguien *, sino el acontecer del carácter de abierto del ente en el hombre. Al acontecer del desocultamiento le hace falta el hombre y su esencia; pero le hace falta en cuanto que el hombre es el mortal al que solamente se le da imperar respecto a verdad y mundo en la medida en que tal imperar se reúna en la exigencia interpelante de lo enteramente otro, de lo divino.

El mundo, entendido como cuaternidad de tierra y cielo, divinos y mortales, no es susceptible de una explicación basada en un «fundamento» externo, ni tampoco cabe extraer de la cuaternidad uno de los momentos estructurales como fundamentador de todo lo demás. El ocultante salir de lo oculto, que impera en el mundo, sigue siendo un fundar *abismático*, en favor del cual es imposible ya emplazar con seguridad ningún fundamento último. De este modo, el mundo es el juego en que se hunde toda fundamentación (SvG, 188)[48]. El mundo es la cuaternidad, entendida como «juego de

* En la *Fenomenología* hegeliana, lo en-sí *(an sich)* es *eo ipso* para nosotros *(für uns)*: para la conciencia filosófica. *(N. del T.)*

[48] Eugen Fink emplaza el «juego del mundo» en el centro de su pensar. Fink —discípulo de confianza de Husserl en los últimos años de éste— parte del concepto de mundo de la tardía filosofía husserliana, aunque critica la interpretación de Husserl de la relación del hombre con el mundo como si aquél fuera el ser infinito del sujeto trascendental, subjetivizando así el concepto de mundo sin atender suficientemente a la finitud del hombre. Heidegger habría superado (al menos en su obra posterior) ese «subjetivismo», ateniéndose a la finitud del hombre. Al igual que el Heidegger de los años siguientes a *Ser y tiempo*, también Fink intenta volver a hallar el pensar del mundo en los pensadores griegos más tempranos; a sus ojos, la ontoteología de la metafísica es la deformación del pensar del mundo. A este respecto, Fink distingue

espejos» en el que cada uno —divinos y mortales, tierra y cielo— espejea la esencia de los otros al hacerles frente, tornando así a espejearse a sí misma en aquello que le es propio. El espejeo no debe ser entendido platónicamente, como si se tratara de la exposición de una imagen copiada, sino como veladura que despeja y que, como acaecer propicio, lleva a lo propio. Sólo sobre la base del ocultar, o sea, del acontecer como un sino, despeja el espejeo. La unidad que como implicación del encuadre mantiene unidos a los cuatro no es una rígida identidad, sino algo movido: un baile en corro (VA, 178 s.). La unidad de los cuatro es la intimidad de una «relación infinita». La infinitud que hay que pensar aquí no es una cosa interminable, sino el movimiento del mundo, que expide de sí todo

tajantemente entre el pensar del mundo, propio de los jonios, y la ontología de los eléatas, que olvida el mundo (*Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*. La Haya, 1957). Fink pretende penetrar con el pensar el horizonte *cosmológico* de la cuestión del ser, tal como ha sido acogida por Heidegger, y critica la posición de *Ser y tiempo* como «abstracta y propia de la filosofía trascendental»: en esa obra, el mundo estaría referido al hombre y conectado a él como existenciario, sin que se preguntara allí por el modo en que lo ente extrahumano es en el mundo ni por el modo en que la humanidad, junto con su constitución existenciaria de 'ser-en-el-mundo', esté ella misma *en* el mundo como universo (*Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart, 1960, 52). Por justificada que se halle esta crítica a la obra temprana de Heidegger (se trata por lo demás, como subraya Fink, de una autocrítica por parte de Heidegger mismo), en el giro cosmológico de Fink se corre también el peligro de que la problemática «trascendental» (que Heidegger ha mantenido dentro del viraje a lo históricamente acontecido) sea abandonada en beneficio de un pensar dogmático-especulativo del mundo en sí. Términos conductores que en Heidegger son mentados en un sentido «trascendental» o mejor, históricamente acontecido en el orden del ser, reciben en Fink una significación enteramente diferente: el «camino» es pensado como movimiento ínsito a lo ente, como ascensión ontológica del ente inferior al superior; el «salto» se convierte en «salto al interior del movimiento de la ascensión ontológica misma» (*Sein, Wahrheit, Welt. Vorfrage zum Problem des Phänomen-Begriffs*. La Haya, 1958, 38). En virtud de su giro cosmológico, Fink puede acoger de manera pensante a románticos e idealistas de manera más positiva que Heidegger y criticar, por ejemplo, el modo en que Heidegger carga sobre la cuenta de Nietzsche la metafísica que hay que superar (*Nietzsche Philosophie*. Stuttgart, 1960, 186 ss. [*La folosofía de Nietzsche*. Madrid, 1981⁴, pp. 222 s.]). El problema está en si Fink sigue suficientemente las indicaciones de Heidegger sobre la abismaticidad y la ocultación y, por ende, sobre aquello que tiene carácter de sino en el acontecer del ser, de la verdad y del mundo. Dado que este aspecto del pensar de Heidegger le queda evidentemente corto a Fink, resulta tanto más llamativa su crítica a Heidegger porque éste piense el ser-en-el-mundo como un ser-en-la-verdad, pero entienda el ser-en-la-verdad unilateralmente a partir del lenguaje como desocultar y despejar. Es verdad que, según Heidegger, la ocultación está a la base de la desocultación; pero aquélla le pertenece al ser «más bien como la sombra a la luz, no como noche abismática y carente de luz» (*Welt und Geschichte*. En: *Husserl und das Denken der Neuzeit*. La Haya, 1959, 143-159, esp. 157).

lo finito y se recoge dentro de sí sin ser una cosa finita ni tampoco algo meramente opuesto a lo infinito. La infinitud que es el mundo no consiste tampoco en el habérselas consigo de un ente supremo fundador de todo ente, sino en el fundar *abismático* y en el salir, *ocultando*, de lo oculto, o sea, en el acaecimiento propicio. «In-finito quiere decir que los confines y lados, las comarcas de la relación, no están separados como si cada uno tuviera unilateralmente consistencia de por sí, sino que están exentos de unilateralidad y finitud, y se copertenecen recíprocamente de un modo *no*-finito en la relación que los mantiene en conjunción 'omnímodamente' a partir de su centro, o sea, 'yendo a su través de parte a parte'» * (*Hölderlins Erde und Himmel*, 25). Al ser relación infinita de tierra y cielo, divinos y mortales y por ende acecimiento propicio, el mundo lleva aquello que es a lo propio de éste. En la experiencia de mundo ** acontece aquel tornar a hospedarse en lo propio, torna en la que lo propio lo es *en cuanto* tal: aquello acontecido una sola vez por haber sido algo destinadamente dispensado, o sea, por ser algo acaecido. Sobre la base de lo sin hogar, a la intemperie y, por ello, acontecido históricamente é indisponible, mundo otorga en verdad lo propio como «suelo natal».

¿De qué modo hace apropiado mundo al ente para aquello que le es propio, liberándolo para encaminarlo hacia sí mismo? ¿De qué modo alberga mundo al ente en el desocultamiento? Esta acción de albergar no acontece como si un ente que existiera de por sí, y un desocultamiento que existiera de por sí, fueran llevados a conjuntarse. Más bien se albergan verdad y mundo en el ente al albergarse éste en ellos: mundo deja, sin envidia ***, que haya «cosas», en tanto que éstas hacen demorar mundo y lo coligan. En un tiempo en el que

* Orig.: *durchgängig*. En lenguaje metafísico debiera haberse traducido: «omnímodamente», término que, presente en la expresión capital de la metafísica racionalista como *omnimoda determinatio* (llegando incluso a Kant, v. KrV A 110), ha sido sin duda provocativamente elegido por Heidegger (con resonancias también del Proemio del Poema de Parménides) justamente para apuntar a la no-metafísica del ser. *(N. del T.)*

** A partir de ahora, y en todo este contexto, el autor dice *Welt* (nombre *propio*), no *die Welt* (nombre común, con un artículo que *determina*). A pesar de la dureza lingüística, es justo hablar de «Mundo» como cuaternidad en que se da, hay *(Es gibt)* acaecimiento propicio. Mundo no es el caso de una ley dada (Kant), sino lo que hace al caso (cf. Wittgenstein, *Tr.* 1), Tampoco en el cristianismo se habla *del* dios, sino *de* Dios. *(N. del T.)*

*** Probable alusión a Platón y Aristóteles que, frente a Homero y Hesíodo, sentaron que Dios no es envidioso. *(N. del T.)*

verdad y mundo se rehúsan y todo ente parece desvanecerse en una nada vacía, lo primero que Heidegger intenta en general es conducir a la esencia de verdad y mundo. A Heidegger no le interesan los múltiples modos de lo ente, sino la pregunta por las vías en las que verdad y mundo se albergan en el ente, y ello en la sola medida en que quepa así transitar por la angosta vereda que lleva a la experiencia de verdad y mundo. Pero si mundo impera sólo en tanto que se alberga en lo ente, también el camino inverso tendrá que ser entonces posible: mostrar a partir de lo ente cómo éste, en sus múltiples modos, se alberga en mundo. Sobre este camino son acogidos los linderos de la «doctrina universal de las categorías» y de la ordenación «ontológica» de lo ente, transformándolos en pregunta por los «niveles» en los que lo ente es albergado en la verdad y en la arquitectura de ésta: mundo. Sin embargo, cuando nosotros preguntamos de este modo lo hacemos en dirección contraria a la que determina el preguntar de Heidegger. «Pero —se dice ya en los *Beiträge*— «¿quién podría decidir y saber si hay un hombre que pueda ejercer su imperio sobre estas dos cosas, a saber: sobre su capacidad de soportar la resonancia del acaecimiento propicio, entendido como rehusarse, y sobre la cumplimentación del tránsito a la fundación de la libertad del ente en sí: la renovación de mundo, partiendo de la salvación de la tierra? Y, así, aquellos que consumen su vida en una tal historia acontecida y en su fundación quedan por siempre separados entre sí, cumbres de las más separadas montañas». Pero quizá pueda cumplimentarse posteriormente el pensar de Heidegger, partiendo de un planteamiento distinto del suyo, si se despierta ante todo el problema de qué sea para Heidegger aquello que hay que pensar.

Cuando preguntamos por los niveles sobre los que el ente es albergado en verdad y en mundo no parece sino que estamos repitiendo la pregunta platónica, neoplatónica e idealista por la gradación del ente desde lo no propiamente ente hasta el ente más ente. Sin embargo, si mundo es el acaecimiento propicio en el que se hunde todo fundamento, falta entonces el punto final fijo en base al cual enderezar la gradación y fundamentar la necesidad de su progresión. Si verdad y mundo son un sino indisponible, el desgarramiento del carácter de abierto en que el ser se emplaza en una inserción acontecida en cada caso históricamente, pero no una ordenación que trascienda el tiempo. ¿De qué modo despliega

Heidegger esa inserción? ¿De qué modo, en vista de su experiencia de mundo, ocupa su plaza lo ente, separándose en la multiplicidad de sus «ámbitos»? ¿De qué modo entraña el pensar de Heidegger la pregunta por la naturaleza muerta y por la viva, por el hombre y por el dios?

Es verdad que *Ser y tiempo* no se pregunta de propio por la naturaleza; sin embargo, en esta obra se rechaza la opinión de que haya que equiparar a la naturaleza con la reificada naturalidad de lo presente o lo a mano. La naturaleza que nos «envuelve», «el fenómeno 'naturaleza' entendido en el sentido del concepto de naturaleza del romanticismo», viene a ser diferenciado de la «naturaleza» como objeto de las ciencias naturales. El tratado *De la esencia del fundamento* se refiere a esa diferenciación entre naturalidad reificada y «naturaleza en un sentido originario» y dice que en *Ser y tiempo* «falta» la naturaleza inencontrolable en la órbita de lo mundano en torno y, en general, como algo *con lo cual* nosotros nos *comportáramos y relacionáramos*. «Originariamente, la naturaleza se revela en el estar humano por el hecho de que éste existe como un encontrarse acorde *en medio de* lo ente». Pero como el encontrarse pertenece a la esencia del estar, es la analítica del estar la que da las bases del despliegue del problema de la naturaleza (SuZ, 211, 65; tr. 232, 78; G, 36 n.; tr. 40). Ahora bien, cuando el «encontrarse» del estar como ser-en-el-mundo es pensado como momento estructural «tierra» en el ahí del ser, del mundo como ensamblaje de la verdad, la pregunta por la naturaleza tiene que ser planteada entonces a partir de la pregunta por la tierra. Así acontece igualmente en los *Beiträge,* en los cuales medita Heidegger sobre el hecho de que la naturaleza, primero φύσις, sede de los dioses, luego antagonista de la gracia, no sea hoy otra cosa que objeto de la técnica: a todo se le saca provecho; el «paisaje» que hoy sigue quedando aún es en todo caso lugar de vacaciones, sede de restablecimiento de fuerzas. ¿Por qué, se pregunta Heidegger, no se defiende la tierra misma contra esta destrucción? «¿Quién excita ese litigio en el que la tierra encuentra su rasgo de abierto, ese litigio en el que ella se entierra * y es tierra?» La tierra es solamente «tierra» a partir del litigio con el cielo (con el «mundo», se dice en los *Beiträge*);

* Orig.: *verschliesst.* Voz traducida en otros casos como «enclaustra». Aquí, la imagen del «enterrarse» me parece muy plástica. En su litigio con el cielo, la tierra —claustro materno y sepultura de sí misma y su descendencia— se «entierra» a sí misma. *(N. del T.)*

una lucha que el hombre debe sostener. Cuando la naturaleza no viene a ser emplazada solamente en base a lo constantemente disponible en ella, cuando su carácter de abierto es pensado más bien como litigio entre la tierra que se entierra * y el cielo que, en cuanto cielo que pende indisponible, eleva una y otra vez a lo abierto a la tierra que se entierra *, entonces la naturaleza se hace «tierra». «La tierra es, en un respecto, *más originaria* que la naturaleza, por estar referida a la historia acontecida.»

Cuando la física emplaza a la naturaleza como objeto y como lo consistente, lo físicamente emplazado es «en verdad la naturaleza misma, aunque indiscutiblemente entendida sólo como aquel campo de objetos cuyo enfrentamiento objetual ** está de antemano determinado por la elaboración física y suministrado de propio en ésta». La física prescinde de antemano de múltiples rasgos que se muestran en la naturaleza, de modo que lo que ella comprende no es más que «*un* modo», «*una* manera» de mostrarse la naturaleza. «Aun cuando el campo de objetos de la física sea unitario y esté cerrado, ese enfrentamiento objetual no podrá nunca englobar la riqueza esencial de la naturaleza». La física no puede decidir con sus propios medios de qué prescinde cuando emplaza a la naturaleza como objeto y como lo consistente. Al ser emplazada por la física, ¿no se retira la naturaleza (como creía Goethe) a su oculta riqueza esencial? Esta pregunta es cosa de meditación, y de una meditación tal que busque poner en su lugar, localizar las maneras que lo oculto tiene de salir según el modo propio de su ocultar —un ocultar que hace salir de lo oculto—, o sea, como vías en cada caso diversas del desocultamiento (VA, 61 ss.). Cuando se recuerda que la naturaleza se oculta al mostrar a la investigación física una determinada manera de estar fuera de lo oculto, deja entonces de darse la apariencia de que lo físicamente aflorado fuera un «en sí» último y seguro sobre el que otra cosa, por ejemplo el «valor estético», pudiera ser superpuesta como algo adicional.

Si la naturaleza se sale de lo oculto al mismo tiempo que se

** Orig.: *Gegenständigkeit*. Oposición simétrica y prefijada de las cosas «contrastantes» (otra posible versión de *Gegenstand*). Así se denomina también a la «frontalidad» de las figuras del arte egipcio y, en general, a la simetría de inversión del arte del Cercano Oriente. Se alude, pues, a que la objetualidad *(Gegenständlichkeit)* moderna se manifiesta fenoménicamente en una rígida simetría prefijada. *(N. del T.)*

oculta no puede ser entonces solamente algo hecho *, constituido por un sujeto, ni mero objeto y existencia consistente *, cosa de tecnología. Es verdad que el desocultamiento, tal como hace eclosión *en el hombre*, es el presupuesto de que la naturaleza sea experienciada en su brotar y en su enclaustrarse. Pero el hombre tiene que reconocer por otra parte que la naturaleza, que se retira a su alienidad, es presupuesto del conocimiento de que él mismo es. Lo que apremia al hombre, dada sobre todo la proximidad que por su corporalidad tiene con algo que alcanza solamente el nivel de lo vivo, es el hecho de la sustentación de su estar humano por algo que no es del tipo del estar, sino del de la naturaleza y, por tanto, distinto.

Ya en *Ser y tiempo* se dan algunas indicaciones respecto a la problemática de la vida. La ontología del estar, se dice allí (247; tr. 270), está preordenada a la ontología de la vida. En la realidad efectiva, la naturaleza precede ciertamente al hombre, es anterior a éste y puede ser sin él; sin embargo, de ninguna manera «es» entonces de verdad, pues sólo se da un «es» allí donde hay también un decir «es». Cuando en *Ser y tiempo* se habla de la prioridad de la ontología del estar, lo allí mentado (como corresponde al planteamiento filosófico-trascendental) es del orden de la verdad y del saber: el hombre sapiente es previo al saber de la naturaleza, y la apertura de esta verdad al ser-en-verdad. «Dentro del orden del comprender e interpretar posibles está la biología, como 'ciencia de la vida', fundada en la ontología del estar, aun cuando no exclusivamente en ella. La vida tiene un modo propio de ser pero, por lo que hace a su esencia, es solamente accesible en el estar. La ontología de la vida se cumplimenta en el camino de una interpretación privativa; determina de tal manera aquello que tiene que ser que esto sólo puede ser ya algo así como 'aún nada más que vida'» (49 s.; tr. 62). A propósito de frases así cabe preguntarse si nosotros accedemos a la vida cuando, sobre el camino de la privación o de la «privación reductora» (194; tr. 214), despojamos al estar de ciertas determinaciones, a fin de que no quede de resto sino «aún nada más que vida». ¿Es la vida privación del estar, entendida en el sentido de que el carácter clauso del estar que se halla en la caída sea una «privación» (184; tr. 204) de la apertura del estar que tiene carácter de propio?

* Resp.: *Gemächte* y *Bestand*: artefacto y producto en serie. *(N. del T.)*

Desde luego que no; sobre el camino de una tal privación se echaría a perder la peculiaridad, que descansa en sí, del modo de ser llamado vida. La interpretación de la vida es privación en la medida en que ella presupone en general una clarificación de lo mentado como «ser», «estar», «realidad», etc. En ningún caso debe ser captada en la interpretación privativa de vida misma como una privación del estar; ni siquiera hay que emplazar a hombre como *télos* de la naturaleza, en el sentido de que fuera a presuponerse que todos los caminos conducirían a él, que en él estaría custodiada la entera riqueza de la naturaleza y que la vida no sería más que vivir, como si se tratara del estar, pero despojado y reducido. A ello se debe que Heidegger diga igualmente, en esta primera y precaria indicación sobre la problemática de la vida que ha sido citada, que la biología no puede estar «exclusivamente» fundada en la ontología del estar.

Los *Beiträge* dan alguna precisión respecto a una tal interpretación privativa de la vida. La vida, que debe convertirse «en otro eco del estar-ahí», es captada como «comienzo de la apertura de lo ente», apertura en la cual el sí mismo sigue estando aún guardado. Lo vivo se halla aún en un estado de «entumecimiento», y es en el seno de este entumecimiento donde se cumple toda excitación e irritabilidad. Lo vivo muestra diversos niveles de «oscurecimiento». «*El oscurecimiento* y la esencia del *instinto*. La guarda del ser mismo y la *primacía de la 'especie'*, que no reconoce a ningún 'singular' carácter de ipseidad. El oscurecimiento y la *carencia de mundo*...». En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger interpreta igualmente la vida como algo carente del carácter propio del estar. Los seres vivos —se dice allí— no sienten la necesidad del ser; no están pendientes de la verdad del ser, soportándola, ni tienen la guarda de lo esenciante de su ser; no tienen así mundo alguno (tampoco, pues, «mundo en torno», sino solamente «inmediaciones»); por ello, les falta también el lenguaje, el decir «es». Sin embargo, esta interpretación privativa no debe hacer que el animal sea visto a partir en definitiva del estar, sino que más bien debe conducirnos ante el abismo que separa al animal de nosotros, emparentados sin embargo por nuestro cuerpo con él. «De entre todos los entes es seguramente el ser vivo lo más difícil de ser pensado por nosotros, dado que, por un lado, es en cierta manera nuestro pariente más próximo pero, por otro lado, está al mismo tiempo separado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo» (PL, 69 s.; tr. *Hum.*, 21 s.).

Tomar el estar como punto de partida en la interpretación de la vida no debe favorecer ningún tipo de interpretación antropomórfica, sino eliminar en lo posible todo antropomorfismo, dado que ese punto de partida no hace tomar consciencia de que siempre somos *nosotros* los que entendemos, y de que la comprensión que tenemos de nosotros mismos sigue estando en juego incluso allí donde nos topamos con una cosa ininteligible y ajena a nosotros. Para Heidegger, la explicación mecanicista de la vida continúa estando en la órbita del antropomorfismo por su inadecuación a la vida, aun cuando ese tipo de explicación pueda iluminar algunos de los rasgos esenciales de ésta. En la interpretación mecanicista, lo viviente es pensado a partir de las cosas hechas, según las hace el hombre; a lo viviente se lo distingue de estas cosas hechas al determinarlo como aquello que se hace a sí mismo. Heidegger encuentra justamente una expresión de esta concepción en el hecho de que la vida como organismo sea concebida a partir de un organizador (cf. *Acerca del concepto y de la esencia de la Physis*, 143 s.; tr. 99; *Organon* es originariamente el instrumento, pero con esta palabra eran denominados ante todo los órganos corporales, fue posible diferenciar entonces entre el organismo como viviente y el mero mecanismo). Ni la explicación mecanicista alcanza la esencia de la vida ni la interpretación antropomórfica es capaz de llevar ante la riqueza de su esencia. El animal, que nos parece algo tan cercano, continúa siendo abismáticamente extraño para nosotros, porque a él le está ya abierto lo ente sin que él soporte de propio el desocultamiento. «La emergencia del animal en lo libre queda clausa y ligada en sí de una manera que a la vez nos extraña y fascina. Salirse de lo oculto y ocultarse están unidos de tal manera en el animal que nuestro humano interpretar apenas si encuentra caminos en cuanto se prescinde de la explicación mecánica de la animalidad, cosa siempre hacedera; y, con la misma decisión, prescindimos también de la interpretación antropomórfica» (VA, 274).

El hombre se diferencia de la naturaleza muerta y de la viva. El es un ente entre otros entes, de modo que es posible tomarlo en consideración por su peculiaridad y diferencialidad respecto a otros seres. Pero el hombre no es solamente un ente como los otros, sino el lugar en el que ser, verdad y mundo acontecen de modo tal que lo ente pueda mostrarse en cuanto ente. A ello se debe que el ser del hombre no quede pensado suficientemente cuando se le diferencia,

como determinado ente, de otros entes mediante una diferencia específica: como animal racional, por ejemplo, frente a otros seres vivos. Desde que Heidegger inició su camino del pensar ha venido insistiendo en que la diferencia entre el hombre y los otros entes hay que plantearla de otra manera, a saber, como diferencia entre aquél que se distingue por su comprensión del ser y aquello que no tiene comprensión ninguna del ser. En la *Carta sobre el humanismo* se apunta justamente a esta distinción (PL, 65 ss.; tr. *Hum.* 17 ss.).

Para Heidegger, el hombre no constituye propiamente tema en cuanto ente que se diferenciara de otros seres y mostrara diversas determinaciones. El hombre se constituye más bien en tema al ser aquello cuya esencia hace falta para que el ente pueda entrar en su ser y para que el ser pueda acaecer propiamente para sí y, como desocultamiento, ajustarse en el ensamblaje del mundo. En el pensar de Heidegger se encuentran pocas indicaciones respecto a si el hombre sea una unidad de cuerpo, alma y espíritu, y respecto a cómo pueda ser pensado en ese caso. Cuando Heidegger se ocupa de esta cuestión, la transforma en la pregunta de cómo haya que experienciar el des-ocultamiento del ser en caso de que el hombre esté determinado como lo está: cuando es el espíritu (la razón) el que aporta el hilo conductor para la interpretación del ente, el ser queda emplazado en la forma de un asistir consistente; esta interpretación metafísica se derrumba cuando (en Nietzsche) el cuerpo se convierte en hilo conductor. Cuando Heidegger se pregunta igualmente por los órdenes de la comunidad y la sociedad, lo hace sólo para dirigir la mirada al ser y a su verdad: lo que en *Ser y tiempo* se dice sobre el «se» no contribuye en nada a la filosofía social, sino que apunta al hecho de que al hombre cuyo pensar esté al nivel de las cosas que al «se» le resultan evidentes el ente en su ser le tiene que ser cosa fija y emplazada con seguridad, de modo que la pregunta por la verdad del ser no puede venir a darse (PL, 59; tr. *Hum.* 12). Heidegger expone ciertamente en detalle algunas de las maneras en que el hombre se las ha (como creador artístico, como técnico, por ejemplo) en la historia acontecida; sin embargo, no acontece esto para diferenciar el ámbito del ser «historia» del ámbito del ser naturaleza, y para deplegar aquél en sus posibilidades, sino «solamente» para alcanzar en general la experiencia de la verdad del ser. Cuando Heidegger piensa de ese modo al hombre como el lugar, el ahí del ser, y pone todo el peso en que el hombre se transforme en esa su esencia, no quedan por ello

desconectadas las preguntas por la unidad de cuerpo, alma y espíritu del hombre, o por los órdenes de la sociedad y la historia acontecida; de lo que se trata es justamente de encontrar el suelo en que estas cuestiones tengan que ser emplazadas.

El hombre mide la más extrema tensión de su estar cuando toma como suya a la muerte; el hombre entrega el estar a su irreductible abismaticidad y, con ello, lo hace estación-del-instante en favor del desocultamiento, cuyo acontecer no puede ser retraído a ningún fundamento último. Es verdad que también la esencia de la muerte puede ser desplazada-y-desquiciada: un «morir» experienciado como mero extinguirse desfigura de igual manera la muerte que una interpretación metafísica que la tome como mero tránsito a una vida «eterna», asegurada. Por el contrario, en la muerte experienciada esencialmente le adviene al hombre aquello por lo cual es él entrañado en su esencia; lo que le adviene es eso inicial que rotorna en sí todo lo que es y que, de este modo, es aquello que permanece: el acaecer de descultamiento y mundo, de aquello a partir de lo cual encuentra todo lo que es su ser o esencia. La muerte hace apropiado al hombre al acaecimiento propicio de verdad y mundo, transformándolo así en su esencia a saber: su pertenencia como «mortal» a la cuaternidad de tierra y cielo, divinos y mortales.

En cuanto mortal, el hombre se alza ante los seres divinos: el mundo al que pertenece es el Entre entre los dioses y él, el acaecimiento propicio que transfiere recíprocamente lo propio de seres divinos y mortales. Verdad y mundo no se dan al hombre directamente, sino que están en cada caso reunidos y ligados en una interpelación suprema que crea obligatoriedad. Cuando esta interpelación aporta un ser hogareño, o deja que el ser no hogareño y a la intemperie sea experienciado como tal, ella es entonces la interpelación de aquello que custodia o retira la salvación, la interpelación de lo sagrado en su advenimiento o tornadizo desvío. En lo sagrado se oculta lo divino como aquello que custodia y retira la salvación. Esto divino se muestra en cada caso como interpelación, como el dios o como los dioses.

El problema de Dios está desde el inicio en el camino del pensar de Heidegger. Este camino da comienzo con un planteamiento metafísico que encuentra su culminación en el retorno a Dios como fundamento último, o sea, en una teología especulativa. Heidegger se revuelve contra esta teología metafísica en los cursos impartidos

tras la primera guerra mundial: el dios que la metafísica intenta comprender, aprehender y poner de fundamento del pensar no es el Dios viviente de la fe ni el Dios de la libertad y la historia acontecida. *Ser y tiempo* no está ya fundado en una teología especulativa; al contrario, pretende expulsar radicalmente de la filosofía los restos de teología cristiana (SuZ, 229; tr. 251). Pero no por ello debe negarse el respecto del hombre para con Dios, sino crear el espacio para una teología renovada en el sentido de Lutero (SuZ, 10; tr. 19 s.). En la conferencia de 1927, *Phänomenologie und Theologie,* queda rechazado todo intento de reducción del cristianismo de la fe a un principio universal del orden de una filosofía de la religión, a un *a priori* religioso o a un inmanente valor espiritual: Dios es atestiguado por la fe en el Cristo crucificado, según la historicidad misma de éste; una revelación que sea acontecer histórico no puede ser universalmente inteligida, ni tampoco venir fundada en un principio universal; ella es un *positum,* algo propuesto que hay que aceptar y a lo cual se puede en todo caso corresponder con el pensar mediante un preguntar siempre abierto[49]. La posibilidad de un pensar que prepare el camino de la esencia de Dios es algo que en *Ser y tiempo* queda abierto (cf. SuZ, 427 n.; tr. 460); la parte impublicada de *Ser y tiempo* hubiera debido aportar un deslinde entre la diferencia ontológica y la teológica.

[49] Cf. el informe de Heinz-Horst Schrey sobre la conferencia de Heidegger, de 1927, *Phänomenologie und Theologie,* titulado *Die Bedeutung der Philosophie Martin Heideggers für die Wissenschaften.* Berna, 1949, 9-21, esp. 12. Cómo sería posible un pensar preliminar a la revelación sin afectar a la indisponiblidad de ésta es algo que, por ejemplo, Rudolf Bultmann intenta mostrar en *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament* (aparecido en 1929, reimpreso en: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze.* Vol. 3. Tubinga, 1960). [La conferencia heideggeriana *Phänomenologie und Theologie,* de 1927/28, fue publicada por vez primera en 1969 y, por separado, en Frankfurt/M., 1970. Puede apreciarse que esta conferencia fue elaborada en estrecha colaboración con Bultmann, dadas las formulaciones en parte iguales de las lecciones de Bultmann en esa época; cf. Rudolf Bultmann, *Theologische Enzyklopädie.* Tubinga, 1984. Tras la aparición del presente libro, Bultmann me hizo saber que él ya sólo leía pocas cosas, pero que había leído cuidadosamente mi libro porque quería hacerse una idea del último camino de Heidegger. El ejemplar de Bultmann, ahora en el Seminario de Teología Evangélica de la Universidad de Bochum, da muestras de su diligencia, y también de las cuestiones que la obra le suscitó. Lamentablemente, al redactar este libro no se sabía aún la época y las razones del distanciamiento de Bultmann por parte de Heidegger. Las razones por las que ni siquiera pudo llevarse a cabo la publicación conjunta de la conferencia de Heidegger y del mencionado trabajo de Bultmann se muestran en la carta de Heidegger a Elisabeth Blochmann de 8 de agosto de 1928: *Briefwechsel* (ver nota 3), 24 s. Cf. también nota 45.]

En los años posteriores a *Ser y tiempo,* la experiencia nietzscheana de la muerte de dios vino a ser decisiva para Heidegger. Con independencia de lo que Nietzsche haya podido mentar al referirse a la muerte de dios, para Heidegger no es Dios mismo quien está muerto, sino el dios experienciado en la historia acontecida occidental, determinada por la metafísica. «No olvidemos tan pronto» —escribe Heidegger en los *Aufzeichnungen aus der Werkstatt (Apuntes del taller)*— «la palabra de Nietzsche (WW, XIII, 75) del año 1886: 'La refutación de Dios: propiamente dicho, sólo el dios moral es refutado'. Esta palabra le dice al pensar meditativo: aunque el dios pensado como valor sea el valor más grande, no es dios alguno. Luego Dios no está muerto. Pues su deidad vive. Y si la deidad, entendida como lo esenciante, recibe su proveniencia de la verdad del ser, y éste, entendido como inicio que acaece de forma propicia, 'es' otra cosa que el fundamento y causa del ente, la deidad está entonces más cerca del pensar que de la fe». El «dios moral» es la elección equivocada de una humanidad que se niega a sí misma y a la vida (N I, 321 s.). Cuando esta humanidad es superada, su elección de un dios moral queda entonces igualmente refutada. Cuando Heidegger piensa el dios moral como dios metafísico limita por una parte el discurso nietzscheano sobre Dios a la experiencia metafísica del dios, y conduce por otra parte la crítica al dios metafísico moral a profundidades enteramente nuevas: el pensar se convierte en metafísica y Dios ingresa en esa metafísica cuando la esencia originaria del desocultamiento es olvidada, cuando el ser es asegurado como asistir constante y fundado en un fundamento último y en un valor supremo. En cuanto fundamento último y valor supremo, Dios le es necesario al pensar metafísico, pero con ello deja justamente de ser experienciado en su propia esencia. El pensar sólo puede encontrar el camino a la propia esencia del dios cuando —en una torsión de la metafísica— consigue alcanzar la esencia inicial de la verdad. Solamente cuando abandona al dios metafísico llega el pensar a quedar libre para el «Dios divino» (ID, 70 s.). Si Heidegger puede plantear la cuestión de Dios se debe a que, según su experiencia, no es la deidad de Dios lo refutado, sino solamente la esencia de Dios, pensada metafísicamente. Hölderlin, que rescata transformada la experiencia premetafísica de Dios en la tragedia griega, puede ser el garante de la posibilidad de una *theologia* que se sabe emplazada bajo la interpelación de lo divino aun en un tiempo en que Dios se ha retirado.

Los *Aportes a la filosofía* de Heidegger concluyen con la pregunta por Dios, y ello de manera necesaria. En esos apuntes es pensado el ser como él mismo y, con ello, como el acaecimiento que propicia el desocultamiento. El desocultamiento se liga * en el hecho de que una interpelación omnideterminante y omnitransformadora, una interpelación divina pueda hablar y alcanzar al hombre. «Al hacerles falta a los dioses, nosotros, quebrantados por esa elevación, tenemos que hacernos cuestión de la esencia del eseyer *en cuanto tal* al dirigirnos hacia ese algo oculto. Pero entonces no podemos explicar el eseyer como algo aparentemente ulterior, sino que debemos concebirlo como el origen, como salto originario ** que *de-cide* y *apropia-en-el-acaecer* a dioses y hombres por vez primera». El hombre, transformado en su [manera de] estar y sabedor de que, de ese modo, hace falta para que acontezca el desocultamiento, queda «a disposición de los dioses». «A 'disposición de los dioses' quiere decir: bien lejos y bien fuera, apartado de la corriente de lo 'ente' y sus interpretaciones: pertenencia a los más lejanos, a aquéllos para los cuales la huida de los dioses, en su más distante retirada, sigue siendo lo más cercano». Como acaecimiento propicio del desocultamiento, el ser transfiere de propio el dios al hombre al apropiar el hombre al dios. Lo que de este modo hay es, dicho con el riesgo de usar la palabra en su inmediatez: «la trémula vibración del divinizar *(des Götterns)* (el sonido previo que anticipa la decisión divina sobre su dios)». Dado que la decisión respecto a si el dios interpele al hombre y el modo en que lo haga es algo para lo cual nunca está capacitado el hombre, y dado que el pensar previo —encaminado a la verdad del ser— tiene que dejar esta decisión indecisa, Heidegger habla, de manera indeterminada, tanto «del dios» como «de los dioses», rehusando adjudicar a los dioses el ser, aunque sea igual de ilícito pensar al dios tanto como

* Orig.: *sammelt sich*: «se traba», «reúne lo disperso». Si se permite la ilustración culinaria, cabe decir que la mahonesa queda ligada (no se corta) o el flan cuajado cuando sus ingredientes se traban o ligan entre sí. Lo paradójico del caso es que en el desocultamiento (la esencia de la verdad) la «ligazón» se logra cuando los polos quedan separados en el espacio de juego del tiempo que es mundo, y no cuando se combinan en la pasta del mundo (metafísica) o se cortan en lo inmundo (nihilismo). *(N. del T.)*

** Orig.: *Ursprung*. Las dos expresiones («origen» y «salto primero») traducen esta voz alemana primero en su significado habitual, después atendiendo a las dos raíces *(Ur-, Sprung)*. Si el origen se liga y reúne, ello se debe a que establece originariamente un hiato, y no a que sea una «materia indefinida» (versión habitual, desde Simplicio, del *ápeiron* de Anaximandro). *(N. del T.)*

«no ente» que como «ente». Al dios deja de atribuírsele el ser para evitar que, como ocurría en el pensar metafísico, sea pensado como el ente más ente, desplazándolo-y-desquiciándolo de su esencia propiamente divina. «Dejar de adjudicar el ser a 'los dioses' no significa, por lo pronto, sino que el ser no es algo que esté 'por encima' de los dioses, como tampoco se hallan éstos 'por encima' del ser. Bien es verdad que 'los dioses' están necesitados del eseyer: con esa voz viene ya a ser pensada la esencia —el esenciar— 'del' ser. Los dioses no están necesitados del eseyer como si éste fuera su propiedad, una estancia en la que ellos estuvieran. A 'los dioses' les hace falta el eseyer para, a su través, y aunque éste no sea pertenencia * suya, ser conveniente y pertinentemente * sí mismos. El eseyer es aquello que hace falta a los dioses: su falta *(Not)*; y es ese estar faltos del eseyer lo que da nombre a la esenciación de éste: ser aquello que a 'los dioses' les falta y es preciso *[das Ernötigte]*, aunque no se trate nunca de algo susceptible de sèr considerado como causa o condición. Es el hecho de que a 'los dioses' les haga falta el eseyer lo que los empuja hacia el abismo (la libertad), y lo que pronuncia el fallo de que todo fundamentar y probar fallen» **.

Cuando lo divino es experienciado a partir del acaecimiento propicio del desocultamiento, el esenciarse de lo numinoso llega a elevarse a lo para él último y supremo; el hombre, que experiencia al dios en el acaecimiento propicio del desocultamiento, es el hombre «venidero» para el «paso fugaz *** del último dios». El dios nombra-

* Resp.: *nicht zugehört* y *zu gehören*. El primer verbo es una versión más arcaica (ahora sólo usada en poesía) del segundo. Ambos significan «pertenecer», aunque *zugehören* añade un matiz referencial (: *zu*). Sólo perteneciendo al eseyer (¡no a la inversa!), los dioses pueden pertenecerse a sí mismos (también con el matiz de «ser convenientes, adecuados consigo mismos»). No se olvide, por último, el común enraizamiento de estas voces con *hören* («oír, escuchar») y *gehorchen* («obedecer»). Los dioses griegos estaban sometidos a la *Moira*, que *no* era divina ni mortal, cielo ni tierra. *(N. del T.)*

* Orig.: *und spricht die Versagung... aus*. Aquí se explica la imposibilidad de la *teología* como un «hablar de lo divino». Aludiendo al *dictum* hölderliniano: «No lo pueden todo los celestiales. Pues los mortales llegan antes al abismo», Heidegger apunta el hecho de que, si los dioses 'son', les hace falta entonces el *eseyer* (unión-y-escisión del ser y el hablar). Tal hecho los «sentencia»: *Ausspruch* es el «veredicto» de un tribunal, lo que éste pronuncia y en lo que él *se* pronuncia: su *fallo* (recuérdese que los dioses griegos juran *en nombre del* destino y la laguna Estigia). Tal fallo constituye el «fallo» o fracaso (*Versagung*: imposibilidad de «dicción») de toda fundamentación que se detenga en el Dios como primer fundamento o *causa*, porque la «causa» *(Sache)* es un litigio: algo llevado a juicio. *(N. del T.)*

*** Orig.: *Vorbeigang*. Se trata de un curso *(Gang)* que se agota en el pensar

do aquí como último no es un término, como si se tratara de un final. El hecho de que él sea experienciado en su ultimidad es más bien el inicio de la venidera historia acontecida. Tampoco es simplemente el «último dios» otro dios respecto a los dioses ya sidos, sino que reúne más bien a éstos en la última y suprema esencia de lo numinoso. De qué manera sea «último» es algo que el hombre experiencia, a lo sumo, cuando él mismo está pendiente de lo último y más extremo, de la muerte, y lo soporta: lo último es la apropiación en el acaecimiento propicio, cuya inicialidad ha rebasado todo «después» porque el acaecer no admite cálculo ni cuenta. El dios experienciado como último a partir del acaecimiento propicio lo es solamente en el «paso fugaz» *, sin poderlo detener ni asegurar como fundamento omnifundante. «Su *acción de esenciar* la tiene él en su dar señales; y esa señal está tanto en el caso, súbito, de la llegada y en el estar pendiente de ésta, como en la huida de los dioses ya sidos y en su transformación oculta... En tal esenciación del dar señas llega el eseyer mismo a su *madurez*. Madurez es la presteza en el hacerse de una fruta y en el darse de una donación; aquí esencia lo *último,* el *confín esencial*: no algo que se aportara al inicio, sino lo exigido por éste; aquí, en la seña del dios último, es donde se desvela la íntima finitud del eseyer.» Sin embargo, el ser y su esencia: el acaecimiento que propicia el desocultamiento, no son el dios mismo, aunque sí el elemento que al dios le hace falta para aparecer. «El llegar-a-acaecer y su compaginación dentro de la abismaticidad —que se retira del fundamento— del espacio-tiempo es la red en la que el último dios es presa de sí mismo, se capta a sí mismo a fin de desgarrar tal red y de poner fin a su carácter de unicidad: cosa divina y rara, y lo más extraño que hay en todo lo ente».

Lo divino, experienciado a partir del acaecimiento propicio del desocultamiento, no puede ser ya emplazado y constatado como fundamento omnifundante. Lo divino se retira a la abismaticidad y se muestra solamente, una y otra vez, en el sino, y sigue siendo de

---

mismo, como cuando en la *Eneida* ve Eneas pasa ante él a Dido, sin que ésta se detenga: *sic transit euntem*; o, más prosaicamente, cuando alguien en la estación ve pasar un vehículo que no se detiene. *(N. del T.)*

* Recuérdese al respecto los versos de nuestro San Juan de la Cruz en el *Cántico espiritual* (estr. 5): «Mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura.» Pero en la mística (como en Hölderlin) se trata de un dios huido (*ib.* fin estr. 1): «salí tras ti clamando, y eras ido». Para Heidegger se trata de un aprestarse al dios venidero, último, que no cierra nada, sino que abre con su paso otro inicio. *(N. del T.)*

este modo lo otro de lo humano. La historicidad pertenece a su esencia en la medida en que aquélla es pensada a partir del acaecer de manera propicia, que sale de lo oculto y oculta. Cuando lo divino es experienciado de este modo, no hay que rechazar entonces el pensamiento de que también una interpelación de lo divino tenga su tiempo: si ella era «verdad» para un tiempo, no le hace falta entonces fundar el desocultamiento de otro espacio de tiempo. También los dioses pueden «morir». «Que un dios muera tiene que constituir el júbilo más terrible». «Morir» no significa aquí terminar en la vacía nada, sino recogerse en la unicidad e irrepetibilidad; la «muerte» es pensada como testimonio supremo del ser y del propicio acaecer de la verdad. Dado que el hombre es capaz de soportar la muerte propiamente como muerte, y de ser así apropiado al acaecimiento propicio mismo, «excede» a los dioses en la medida en que éstos están enteramente coligados, reunidos en los límites de una interpelación acaecida históricamente. El exceder a los dioses le supone al hombre el descenso a la abismaticidad de la verdad del ser; y sin embargo, al ser excedidos, quedan los dioses más alto que los hombres. Cuando tiempo e historia acontecida son experienciados a partir del acaecer propicio del desocultamiento deja de ser lícito entonces pensar al dios como aquello que, carente de tiempo y de historia acontecida, está por encima de uno y otra. Al dios cabe apelar en general sólo desde el movimiento trágico de la historia acontecida, desde el instante. Es posible, dice Heidegger en uno de sus cursos sobre Nietzsche, que el dios esté ahí solamente como lo preguntado, es decir, como lo divino cuando se pregunta por él o luego, cuando se está cierto de él y, en cuanto tal, se le pueda como si dijéramos dar de lado según convenga, para volver a echar mano de él según convenga» (N I, 321 ss.).

Si lo divino se muestra solamente en la apelación, en cada caso acontecida históricamente, ¿de qué modo puede ser pensado entonces en su «unidad»? ¿Cabe representarse la «eternidad» de Dios como una «temporalidad infinita»? (SuZ, 427 n.; tr. 460). ¿Es lícito sintetizar la plétora de lo divino en el pensamiento del «último» dios o salta esta síntesis por encima de la experiencia, históricamente acontecida, de lo divino? ¿Es acaso pensable el pensamiento del «último dios», del dios de dioses, cuando en él el «esenciarse» —históricamente acontecido— de lo divino está pensado como último y supremo despliegue esencial? ¿No deja acaso ese pensamiento, entonces, de

ser pensado como acontecer histórico? Antes de que estas cuestiones puedan encontrar una respuesta habría que preguntar más afinadamente por el modo en que haya de ser pensada la «ultimidad» del «último dios», su «*paso* fugaz». El mismo Heidegger deja de hablar en trabajos posteriores del «paso fugaz del último dios» en el sentido explicitado en los *Beiträge*. Ahora habla de forma más retraída de «los [seres] divinos», de los «mensajeros que dan señas de la deidad», a partir de cuyo escondido imperar aparece el dios en su esencia (VA, 177). Heidegger (siguiendo a Hölderlin) denomina también «ángeles» a los divinos. Los ángeles son los mensajeros que emplazan a los hombres bajo la interpelación de lo sagrado y lo divino, y calman [50] así —en un ser salvo de vez en vez— el abismático acontecer del desocultamiento*. En cuanto tales mensajeros, los divinos pertenecen al mundo, a la arquitectura del desocultamiento [51].

El problema de Dios se plantea cuando se pregunta cómo una apelación vinculante puede reunir, ligar sobre su base el acontecer de verdad y mundo; ese problema se le vuelve necesario a un pensar que pregunta por el ensamblaje de verdad y mundo. El pensar reconoce como tarea suya el reservar el ámbito de una interpelación

[50] René Char escribe en los *Feuillets d'Hypnos* (1943-44), p. 16: «Inteligencia con el ángel, nuestro primordial cuidado. (Angel: aquél que, en el interior del hombre, mantiene libre de compromiso religioso la palabra del más alto silencio, la significación que no se evalúa. Afinador de pulmones que dora las uvas vitaminadas de lo imposible. Conoce la sangre, ignora lo celeste. Angel: cirio que se inclina, al norte del corazón.)»

* El problema está en si los divinos calman la indigencia del tiempo de los dioses huidos; si no será necesario exigir, con San Juan de la Cruz: «Acaba de entregarte ya de vero; / no quieras enviarme / de hoy más mensajero, / que no saben decirme lo que quiero» (*Cántico espiritual*, estr. 6). *(N. del T.)*

[51] De este modo, las «pruebas de la existencia de Dios» no serían lo que tradicionalmente ha venido llamándose «teología natural», sino intentos de responder a la apelación de lo divino, acontecida en cada caso históricamente. Partiendo del mensaje cristiano habría que hacer valer como experiencia decisiva, frente a esa *theologia*, el hecho de que las potencias angélicas —como se dice al margen de los Evangelios, en la epístola de Judas— han «abandonado su casa», el hecho de que ellos —y el hombre, que deja manifestarse el poderío de aquéllos— se han alzado como potencia propia, independiente, con lo que ángeles y hombres han caído, apartándose de la vida verdadera, que no es nunca otra cosa que donación, y el quehacer de ponerse a la altura de tal donación. Claro está que de esa «caída» no cabe hacer una cosa sustancial (como acontece en la gnosis); por el contrario, ha de ser entendida como acontecer histórico (igual que la nueva libertad, tal como lo requiere el mensaje cristiano). Cf. al respecto Heinrich Schlier: *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*. Friburgo, d.B., 1958. [Cf. también el poema *Mächte und Gewalten*, de Celan, así como su interpretación, en mi libro *Spur des Worts*. Friburgo/Munich, 1986, 93 s.]

divina que conceda en verdad la salvación; más aún, intenta abrir de nuevo este ámbito. Sin embargo, desde sí mismo no es nunca capaz de decidir si y cómo hable una tal interpelación, o llegue a alcanzar al hombre; el pensar, al que necesariamente corresponde el problema de Dios, no es por su parte ni «teológico» ni «mitológico»: no es la respuesta a una interpelación factual[52].

Desde el inicio de su camino lleva Heidegger consigo el proble-

---

[52] El pensar de Heidegger aparece a la teología a una luz muy distinta. Por una parte, es innegable que los primeros trabajos heideggerianos entrañan problemas de teología especulativa, y que Heidegger ha llevado consigo estos problemas en su camino ulterior; cabe seguir leyendo aún el curso *La proposición del fundamento* (con su crítica al concepto de *causa sui*) como una contribución a la teología especulativa. Son sobre todo filósofos de orientación escolástica y teólogos católicos los que intentan que esta faceta del pensar heideggeriano resulte fructífera para su preguntar por el ser y por Dios. Por el contrario, los teólogos protestantes (Bultmann, y Gogarten en su obra tardía) ponen en primer plano la crítica heideggeriana a la metafísica y a toda teología especulativa. De hecho, dentro de la torsión heideggeriana de la metafísica se da acogida también a una actitud radicalmente crítica respecto a la teología especulativa de la metafísica; es solamente esa actitud la responsable de que Heidegger, en *Ser y tiempo,* remitiera a la teología renovada por Lutero. El hecho de que Heidegger, tras *Ser y tiempo,* virara hacia Nietzsche y Hölderlin hizo nacer la pregunta de si lo cristiano queda preservado en la *theologia* poética-mítica de Hölderlin o está en oposición a ella.

En la teología (protestante) el problema central de la historia acontecida ha venido a plantearse últimamente a partir del Antiguo Testamento: la relativización de la *conexión* de la historia acontecida —al modo en que Karl Barth la ha llevado a cabo, incitado por Kierkegaard y Bultmann, con ayuda de la hermenéutica temprana de Heidegger— debe hacerse retroceder aún más en el tiempo. Cf. *Offenbarung als Geschichte.* En colaboración con R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff y editado por W. Pannenberg. Gotinga, 1961. Siguiendo estas tendencias, la historia acontecida de la salvación de que hablan los profetas del Antiguo Testamento ha sido equiparada con la historia acontecida del despejamiento de que habla Heidegger. James M. Robinson, *Heilsgeschichte und Lichtungsgeschichte* (*Evangelische Theologie,* 22 [1962], 113-141); p. 138: «Cabe pues decir que en principio (si no también en la práctica), Heidegger ha preparado el camino por el que la investigación veterotestamentaria, sobrepasando los límites de su propia disciplina, podría llegar a alcanzar un papel central en la discusión teológica y filosófica de nuestros días.» Ciertamente, no cabe dar de lado el problema de que el pensar heideggeriano (aun de un modo más indirecto) esté determinado por la tradición que comienza con el Antiguo Testamento, admita o no el propio Heidegger la validez de esta cuestión. Sin embargo, la simple equiparación del acontecer histórico de la salvación y el del despejamiento no hace sino mostrar una vez más la desorientación de la teología actual y la impremeditación con que da otro sentido a lo pensado, para aprovecharse de ello con fines propios. La pregunta decisiva sigue siendo la de si Heidegger (como ya a su modo hiciera el joven Hegel y luego Nietzsche, a su vez de modo enteramente distinto) no se opone a la tradición veterotestamentaria en virtud de su vuelta a la tragedia griega. Lo primero que habría que hacer antes de empezar a discutir qué haya hecho Heidegger «en principio» es atender a la oposición entre la idea de Dios en la tragedia griega y en la profecía veterotestamentaria. Cf. nota 39.

ma de Dios. Este pensar lleva a cumplimiento la vía seguida por la experiencia occidental de Dios, teniendo que pasar así a través de la experiencia nieztscheana de la muerte de Dios. Para llegar finalmente a avistar el camino que le es propio, ese pensar se ve obligado a dar los más largos rodeos, intentando pensar, incluso, la moderna voluntad de creación en el sentido de un «aprestarnos a estar prestos para los dioses», aun cuando esa creación y esa voluntad no dejen ya desde luego que una tal presteza venga a darse (cf. N I, 254). Lo contemporáneo, que tiene el aspecto de ser un nuevo inicio cuando en verdad es la destrucción del acontecer inicial de desocultamiento y mundo, se interpone en el camino como una celada. El problema de Dios tiene que ser apurado hasta el fin en un tiempo del más extremo errar; y a ello se debe que sobre el camino de ese preguntar se alcen las sobrecogedoras palabras del coro del *Edipo, rey*: «errante va empero la deidad de los dioses» * *(Das Ereignis)*. El pensar tiene que hacer en su propio seno el esfuerzo de desembarazarse de los estorbos que obstaculizan el aprestarse a estar presto para los dioses; al igual que Edipo, y ello con una pasión por saber única y sin miramientos, el pensar tiene que sacar a la luz el oculto desacierto que yace en el propio camino, el camino de Occidente. El pensar está vocado así a un camino trágico, a ese ocaso que no consiste en vacía aniquilación, sino que constituye el ingreso en el acontecer del desocultamiento: el ingreso en un acontecer que halla su acabamiento al determinar-y-decidir, haciendo que acaezcan de forma propicia, dios y hombre, tierra y cielo en su reciprocidad: un acontecer que se abre así como plaza del ensamblaje ** del mundo. Cuando el pensamiento se haga libre para este acontecer no podrán ya camino y extravío, cercanía y lejanía de lo divino cargarse en la cuenta de los «buenos» o los «malos» tiempos, y menos de la fortuna o infortunio

* Cuando comienza a desvelarse el fatídico crimen de Edipo, el coro exige que el caso se esclarezca hasta las últimas consecuencias. Si no, los oráculos de Layo —y Apolo mismo— serían mendaces, y entonces: «ἔρρει δὲ τὰ θεῖα» (v. 910). Tr. literal: «pues se licúa (se descompone y echa a perder) lo divino». Tanto el ῥέω («fluir») del originzl griego como el lat. *errare* y la versión alemana ofrecida *(Irr)* se remontan al *idg.* *er[ə]s-: «moverse deprisa y desordenadamente». Más forzada parece desde luego la versión del P. Errandonea: «¡Toda Religión se viene a tierra!» (Sófocles, *Tragedias. I*, Barcelona, 1959, p. 60).

** Orig.: *sich aufstellt zum Gefüge*. Aquí no se trata (como en la técnica) de emplazar a las cosas en una estructura prefijada *(Gestell)*, sino de surgir *(auf-)* como plaza *(Stelle)*, en la que todo «case» y «se acuerde». El ensamblaje *(Gefüge)* es lo salvador que crece en el extremo peligroso del emplazamiento *(Gestell)*.

humanos. También sobre el pensar se ciernen ahora (cf. WiM, 51) las palabras finales del «último poema del último poeta de lo griego inicial», del *Edipo en Colono*, de Sófocles:

Cesad empero, y nunca ya desde ahora
levantad más lamentos,
pues en todas partes queda firme en sí lo acaecido,
y custodia sentencia-y-decisión hasta su cumplimiento. *

* El texto griego dice:

ἀλλ' ἀποπαύετε μηδ' ἐπὶ πλείω
θρῆνον ἐγείρετε
πάντως γὰρ ἔχει τάδε κῦρος.

(vv. 1778-80)

La tr. del P. Errandonea reza así: «Calmaos, pues, y no excitéis ya más lamentos. Esto queda asentado para siempre» (*op. cit.*, I, 201). Queda así sin relieve la palabra última (en todos los sentidos) del viejo Sófocles: κῦρος («sanción»; en la vers. al.: *Entscheid*).

X

EL PROBLEMA DEL DECIR

En cuanto cuaternidad de tierra y cielo, [seres] divinos y mortales, el mundo no es un en-sí enfrentado al hombre, sino acontecer del desocultamiento de lo ente en el hombre. En cuanto «mortal», el hombre pertenece a ese acontecer; y al acontecer le hace falta el hombre, junto con su esencia, sin que aquél llegue a estar a disposición de éste. Heidegger llama a la esencia del hombre el estar-ahí, pero también el «pensar». El pensar, aquí mentado, pertenece al rememorar que, en todas las variaciones de la historia acontecida, conmemora agradecido la exhortación que una vez aconteció y la capta como lo venidero y transformador. El hombre es en su esencia la «memoria» del ser, es decir: el desocultamiento que se abre como plaza de la cuaternidad del mundo (cf. *Sobre la cuestión del ser,* 31; tr. 53 *). Según el mito, la memoria —o «la [diosa] memoria», Μνημοσύνη— es hija de la tierra y del cielo **. Desposada con Zeus, Memoria llega a ser madre de musas; de este modo es ella la que otorga todo Decir y, con ello, la que permite que dioses y mortales sean en conjunción (WhD, 6 ss., 87 ss.; tr. 15 ss., 125 ss.).

El pensar que pertenece a la memoria no es algo «teorético», algo

* Adviértase que, en el pasaje mencionado por el autor, Heidegger dice exactamente (en tr. de Bleiberg, *loc. cit.*) que el hombre es la memoria del ser, «pero del ~~ser~~». *(N. del T.)*

** *Vid.* Hesiodo, *Teog.* vv. 53-54, 915-917. Que Mnemosyne sea hija de Gea y Urano está señalado en v. 135. *(N. del T.)*

separado de la praxis, sino la manera originaria de custodiar la verdad y habitar el mundo. El pensar es lo propiamente esenciante, tanto en la acción política como en la obra de arte y en el hablar de poetas y pensadores. De entre las maneras de custodiar de propio la verdad, es sin duda el lenguaje el que tiene la característica señalada de que las otras maneras del acontecer de la verdad y del mundo no se den sin él (cf. Hw, 60 s.; tr. 61). La pregunta por el lenguaje no se añade como una más a la pregunta por verdad y mundo, sino que es esta pregunta misma por verdad y mundo, pero en vista del modo en que la verdad se engendra de propio y en que, así custodiada, viene a ser habitada el mundo. A este problema, al problema del Decir, debe ser dedicada nuestra ulterior meditación. En primer lugar debe exponerse el modo en que Heidegger entiende su camino hacia el lenguaje en cuanto entrañado por el camino que el acontecer de verdad y mundo hace, hasta llegar al hablar del hombre. Más tarde, en una segunda sección, se preguntará por el modo del Decir en que se inserta un pensar como el intentado por Heidegger.

El camino hacia el lenguaje

Ya al inicio del camino del pensar de Heidegger se halla la pregunta del modo en que ser y lenguaje se copertenezcan, de cómo sean lógica y lenguaje necesarios para que el *ens* pueda ser un *verum*. En la recensión de 1912, *Neuere Forschungen über Logik (Nuevas investigaciones sobre lógica)*, escribe Heidegger: «¿Qué es lógica? Estamos aquí ante un problema cuya solución queda reservada al porvenir» (466). En su disertación, Heidegger se une a la lucha contra el psicologismo en la lógica; pero exige también —y esta exigencia es hoy más válida que entonces— que la doctrina del juicio de la lógica matemática (especialmente la de Russell) se someta a un examen *filosófico*. «Habría que mostrar cómo su carácter formal la mantiene alejada del problema vital del sentido del juicio, de su estructura y significación para el conocimiento» (97 n.; cf. también SuZ, 159; tr. 178). No es la perfección inmanente de la lógica lo puesto en cuestión, sino el sentido general de su quehacer. En su escrito de habilitación, la pregunta: «¿Qué es lógica?» lleva a la pregunta «¿Qué es lenguaje?». También aquí viene a plantearse el problema *de la esencia*. La exigencia de parar mientes en el «desarrollo genético del lenguaje» es rechazada mediante la observación de que

las investigaciones histórico-psicológicas no pertenecen a la filosofía del lenguaje. «Esta tiene que buscar sus problemas en una dimensión enteramente nueva. Lo que a esa filosofía incumbe es la puesta de relieve de los fundamentos *teoréticos* últimos que sirven de base al lenguaje» (163). Aquí se obliga todavía a la historia acontecida a salir del ámbito de la esencia, porque el *verum* es pensado como convertible con un *ens* pensado en cuanto asistir constante, como si ello fuera algo evidente de suyo. Como la presuposición metafísica queda inalterada —aunque la historia acontecida haga efectivo el ser (como «valor»), el ser mismo está situado empero más allá de toda historia acontecida— Heidegger no llega aún en sus primeros trabajos a la cuestión de saber cómo la lógica tradicional y el lenguaje experienciado a partir de ésta encuentren sus límites en el problema del acontecer histórico, experienciado esencialmente.

Claro está que Heidegger había aceptado este problema, aun cuando no de manera propiamente filosófica, cuando cayó en la cuenta de la relación entre ser y lenguaje. «Entonces», escribe él mismo, «me ocupé especialmente del problema de la relación entre la palabra de las Sagradas Escrituras y del pensar especulativo teológico. Era, si usted quiere, la misma relación, es decir, la relación entre lenguaje y ser, sólo que encubierta e inaccesible para mí, de modo que busqué inútilmente el hilo conductor por muchos caminos, que no hacían sino dar rodeos o extraviar» (Sp, 96, 91 s.). Cuando el pensar especulativo es puesto en relación con la palabra de las Sagradas Escrituras, tiene que hacer entonces explícita esta palabra en una interpelación que es, en sí misma, históricamente acontecida. «Históricamente acontecida» no quiere decir desde luego constatable históricamente. La interpelación no es un «ser» que esté presente, un ser que se mantenga y sea constatable en rígida persistencia, sino un acontecer inconcluso: el camino que lleva a un porvenir abierto. En esta interpelación se da la verdad en tanto que ésta se retiene a sí misma; la verdad sigue siendo un misterio que apunta a una revelación venidera. La interpelación emplaza, como exigencia de salvación, ante una opción decisiva; ella es la que guía al creyente hacia aquella verdad en la que éste —como dice el evangelio de San Juan— tiene su venidera morada permanente, la casa en que él habita (*Joh.*, 8, 31 s.). La interpelación dona un nuevo ser, pero lo hace en el acontecer histórico y a su tiempo (pensado en términos cristianos, se trata del tiempo que hay hasta la segunda venida de

Cristo, hasta el otro acabamiento). El pensar especulativo trata de explicar este ser como ser del ente. Sin embargo, en este intento tiene que quebrantarse el pensar tradicional sobre el ser, pues aquí no es el ser asistir constante, sino acaecer propicio que exhorta en tanto que se retira. Cuando el lenguaje queda referido a ese ser, a la interpelación históricamente acontecida, no puede ser ya pensado «metafísicamente» a partir de un *verum* convertible con un asistir constante.

Cuando el pensar entraña la problemática del tiempo y la historia acontecida en el problema del ser y se pregunta por «el ser y el tiempo», los fenómenos que hay ahora que analizar no pueden ser ya captados con los medios de la lógica tradicional. Que la lógica tradicional fracase aquí, dice Heidegger en *Ser y tiempo*, «no es extraño, cuando se cae en la cuenta de que ésta tiene su fundamento en una ontología de lo presente por demás rudimentaria. De ahí que sea por principio imposible hacerla más flexible, sean cuales sean las correcciones y ampliaciones introducidas. Las reformas de la lógica orientadas en el sentido de las 'ciencias del espíritu' no hacen más que aumentar la confusión ontológica» (129; tr. 145 s.). Interpretar «ontológicamente» la lógica tradicional, apuntando así a sus limitaciones, es entre otras cosas el tema de la temprana meditación de Heidegger sobre Aristóteles (también el horizonte de la fenomenología hermenéutica de *Ser y tiempo* está determinado todavía por la controversia con Aristóteles; çf. SuZ, 32 ss.; tr. 42 ss.). En la interpretación ontológica, la lógica tradicional se muestra como una «lógica de lo presente» que no admite como lógicamente pensable sino aquello que, en los objetos, pueda seguir siendo llevado ante el pensar como lo constantemente presente en ellos, sin hacer entrar por tanto al tiempo y a la historia acontecida en el ser mismo. El λόγος seguido por la fenomenología hermenéutica de Heidegger hace por el contrario la exégesis del entenderse de un ente cuyo ser cambia en la exégesis misma y que, de este modo, capta su ser o esencia como un *poder* ser, temporal e históricamente acontecido. El λόγος hermenéutico conserva el «en cuanto que» hermenéutico existenciario que, dentro y en favor de la praxis, deja que algo sea tomado *en cuanto* algo, sin poner éste «en cuanto que» al nivel del mero «en cuanto que» apofántico, que permite representar algo de manera puramente teorética en base a aquello que está presente en él (SuZ, 157 ss., 361 s.; tr. 177 ss., 390 s.).

Heidegger gana en *Ser y tiempo* un nuevo planteamiento para la problemática de lógica y lenguaje al entender a ambos a partir del habla como articulación del ser-en-el-mundo que entiende al encontrarse en una situación y que, por ende, acontece en última instancia históricamente y es del orden del tiempo; así se convierte el lenguaje en articulación del mundo que, en cada caso, hace eclosión. Heidegger exige también que la gramática, que busca su fundamento en la lógica del enunciado y, por ello, en la ontología de lo presente, sea puesta sobre nuevos fundamentos (165 s.; tr. 184 s.). Exige además una lógica distinta a la tradicional, sin que en *Ser y tiempo* llegue a explicitarse el problema de esa otra lógica, de la lógica «hermenéutica»[53]. Sin embargo, *Ser y tiempo* muestra el obrar mismo del λόγος hermenéutico.

Este λόγος no trabaja con «categorías», que son determinidades quiditativas de lo presente, sino con existenciarios: determinidades de este ente que no hay que captar nunca como un *quid,* sino que hay que pensar como un «quién» (SuZ, 44 s.; tr. 56 s.). Los existenciarios tienen carácter ostensivo-formal. Aunque se aspira a un cierto formalismo, la forma del formalismo buscado no es separable del contenido; no es cáscara vacía, sino forma siempre presta a saltar a la plenificación concreta y con contenido. La plenificación del contenido no es algo que venga a llenar desde fuera una forma vacía, sino que el pensar formal ostensivo, el pensar que *da a mostrar,* viene a tener ya siempre ésta con esta plenificación. La plenificación no está aún desde luego puesta con esa conformidad, sino que permanece en el tránsito mismo, sin ser en modo alguno susceptible de deducción por parte del pensar ostensivo meramente formal. A ello se debe que Heidegger distinga entre la interpretación «existenciaria» del estar, en base a sus estructuras «formales», y la decisión «existencial», en la cual capta el estar sus posibilidades y obligaciones concretas en cada

[53] Cf. al respecto Hans Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik.* Frankfurt a.M., 1938. [Con ocasión de la muerte de Hans Lipps, escribió Heidegger en 1941: «La razón de que le corresponda un lugar propio en la historia del pensar es el hecho de que su obra constituye, en aquello que él ha enseñado y escrito, un comienzo que no ha sido agotado, es más, que apenas si ha sido reconocido. Hans Lipps sigue siendo para mí el único, de entre quienes poseen experiencia y madurez, hacia el cual irán mis pensamientos, también en el futuro, en el diálogo del pensar.» Cf. DILTHEY-JAHRBUCH, 6 (1989), 97; cf. también allí los demás artículos, dedicados al centenario del nacimiento de Lipps. Además de los impulsos recibidos de Heidegger, Otto Friedrich Bollnow ha proseguido los enfoques de Misch y Lipps; cf. sobre todo sus *Studien zur Hermeneutik,* 2 vols. Friburgo/Munich, 1982 y 1983.]

caso (SuZ, 12, 312 s.; tr. 22, 339 s.). El análisis «existenciario» no es desde luego algo sencillamente neutral, una cosa a la que le fuera totalmente indiferente ganar o perder la existencia; en cuanto que el análisis da a mostrar el carácter de propio como posibilidad de la existencia, apela ya de antemano a esa posibilidad, que tiene que haber experienciado ya. El pensar que da a mostrar la forma está ya dentro de la decisión existencial en la medida en que pregunta por la posibilidad de ésta; sin embargo, la decisión misma queda aún retenida. Este pensar (que sólo puede darse a ver, aunque insuficientemente, dándole la vuelta a un pensar orientado al esquema forma-contenido) apunta al acontecer de la verdad, sin que haya con todo sino un apuntar a la verdad, sin que se dé aún la plenificación concreta de la verdad. No obstante, en cuanto preguntar que es un sondear, ese pensar tiene tendencia a despertar nuevas cuestiones; el carácter evocador y provocador de muchas argumentaciones de Heidegger tiene que ser comprendido a partir de este sondear[54].

El análisis existenciario debe hacer justicia a la movilidad de la historia acontecida y a la índole no deductible de sus opciones decisivas. Sin embargo, la dificultad no estriba solamente en ganar y preservar para la historia acontecida su carácter de abierto. La

---

[54] En *Ser y tiempo* remite Heidegger a la *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers como a una obra que, en cuanto «antropología existenciaria», hace ver las posibilidades del análisis existenciario (cf. SuZ 301n, 249n, 338n: tr. 327, 272, 366; cf. también K 188 s.: tr. 176 s.). Claro está que Heidegger ha tenido igualmente que criticar esta obra temprana de Jaspers (y lo ha hecho en una recensión más extensa, todavía inédita); Jaspers no mostraría el modo en que el hombre viene a estar en las concepciones del mundo y en las distintas posiciones fundamentales al respecto; las concepciones del mundo son llamadas a escena como se hace con los pacientes de una clínica, y es una actitud de tipo teorético la que domina el libro de parte a parte. Heidegger exige que se supere la oposición entre teoría y práctica, entre «ontología» y opción existencial mediante un pensar que tenga un punto de partida más originario, en vez de mantener la oposición para difuminar en seguida en la práctica lo diferente y lo contrapuesto, o para hacer incluso que sea la filosofía la «existencial». En sus obras posteriores, Jaspers habría escamoteado aquella exigencia. En su conocida controversia con Rudolf Bultmann, Jaspers ha llegado incluso a afirmar que no existe un «análisis existenciario, ni como conocimiento científico ni como aportación que quepa tomar en serio». Para él, si hay análisis existenciario que sea filosófico será al mismo tiempo existencial. [Ver también *supra*, p. 340. Como Heidegger ha luchado contra el antropologismo, se le ha imputado injustamente un rechazo de la antropología en general, hasta el punto de decir que él había abandonado los planteamientos de *Ser y tiempo*. Pero su colaboración con estudiantes y docentes de medicina da fe de lo contrario; cf. Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*. Ed. de Medard Boss. Frankfurt/M., 1987. Cf. también mi contribución, *Existenziale Anthropologie*, a: *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*. Festschrift Max Müller. Ed. de Heinrich Rombach. Friburgo/Munich, 1966, 443 s.]

dificultad decisiva se muestra por vez primera cuando se pregunta si el pensar que pregunta y sondea no estará ya él mismo determinado, como acontecer histórico, en el planteamiento mismo de su preguntar. La problemática de *Ser y tiempo* se da en general a mostrar con esta pregunta: ¿puede una «hermenéutica» retirarse de la vía que traza el acontecer de la verdad para darse una formación «metódica», dando así al acontecer de la verdad un *fundamentum inconcussum*? ¿No está ya la analítica misma de la comprensión del ser sometida al sino del desocultamiento del ser? ¿No está determinado el entero planteamiento (que parte del sujeto, aun entendido como existencia) por el camino transitado por el acontecer de la verdad en Occidente? Cuando Heidegger (en la «torna» de su pensar) se planteó estas preguntas, retiró el problema del Decir del planteamiento hermenéutico-existenciario. En adelante dio impulso a la pregunta por el modo en que el Decir se determina en el pensar occidental a partir del modo en que el ser se ha destinado a su verdad.

También en el nuevo planteamiento parte Heidegger de la experiencia fundamental de que el modo del pensar tradicional, «lógico», no es suficiente para la pregunta por el ser, hoy necesaria; cuando la nada viene a ser atribuida al ser, cuando el pensar se apresta a experienciar al ser en su verdad como indisponible acaecimiento propicio, es cuando se decide «el destino del dominio de la 'lógica' dentro de la filosofía». «La idea misma de 'lógica' se disuelve en el torbellino de un preguntar más originario» (WiM, 36 s.; tr. 51 s.). El preguntar aquí citado es más originario que el preguntar metafísico por el ser, dado que aquél se hace problema de la olvidada verdad del ser. La idea de la «lógica», que se disuelve en este preguntar, es la evidencia del dominio y hasta del dominio exclusivo del pensar «lógico» en la filosofía. El preguntar «más originario» se vuelve polémicamente contra la creencia de que la lógica tradicional pueda agotar las posibilidades del pensar, pero no percibe el derecho conforme a la cosa, aunque limitados, de la lógica. En sus primeros pasos, este preguntar es un «torbellino», una brecha en favor de un nuevo planteamiento, pero no ha encontrado aún la claridad y sosiego propios de quien se ha encontrado a sí mismo. En este torbellino, el preguntar más originario no es aún capaz de situar a la lógica en su derecho limitado, a pesar de que conceda por principio que la lógica sea una manera «peculiar», aunque tampoco *otra cosa que* una manera, de hacer la exégesis del pensar (WiM, 47; E, 92; tr. 158).

Cuando Heidegger habla de la idea de la «lógica» pone esta palabra entre comillas: su pregunta por la lógica y también, y sobre todo, la polémica contra el «consorcio» actual de logística, sociología y psicología (WhD, 10; tr. 26), no afecta en absoluto a la lógica formal tradicional ni a su continuación en la logística respecto a su derecho conforme a la cosa, aunque limitado, sino a las exageradas pretensiones que el diletante atribuye a la capacidad de rendimiento de la lógica y la logística[55]. En el «torbellino» de su preguntar, Heidegger empieza por desprenderse de la lógica tradicional, dado que lo que él busca es un λόγος que posibilite al pensamiento algo que está fuera del rendimiento de la lógica formal: corresponder al

---

[55] Durante mucho tiempo ha parecido imposible tender puente alguno entre el positivismo lógico y la filosofía analítica del lenguaje por un lado y el pensar heideggeriano por otro. Heidegger mismo ha exigido en su disertación que fuera tendido ese punto, cosa que él no ha hecho sin embargo jamás. También en la visión de conjunto sobre *Neuere Forschungen zur Logik* reclama una controversia con la logística, y ante todo con Russell; lo que dijo allí (570) sigue siendo tan válido hoy como hace cincuenta años: «Las matemáticas y el tratamiento matemático de los problemas lógicos llegan a límites en donde fallan sus conceptos y métodos, a saber exactamente allí donde se hallan sus condiciones de posibilidad. Lo primero que hay que hacer es realizar el trabajo aquí prefigurado, pero éste no se acabará con tanta prontitud como la superación del psicologismo». Intentar conciliar la fenomenología hermenéutica de Heidegger y el positivismo lógico (como trató de hacer, por ejemplo, Oskar Becker en los trabajos citados en la nota 36), parecía como establecer relaciones entre cosas totalmente dispares. El artículo de Rudolf Carnap, *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* [En: A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*. México, 1965, 66-87] expresa una hostilidad incapaz de prever la posibilidad de que haya un objetivo común. El tema heideggeriano de la disolución de la idea de la «lógica» no aparece allí como indicación de la necesidad de una meditación sobre el problema de la lógica y el lenguaje, sino como indicio de una huida ante la lógica para refugiarse en una «metafísica» que no sería sino expresión de una disposición de ánimo ante la vida. Con todo, fueron los problemas mismos (y sobre todo el problema de la jerarquía de los metalenguajes) los que, dentro de una meditación neopositivista y de análisis del lenguaje llevada a cabo radicalmente, y enderezada a la lógica y al lenguaje (como en la otra ulterior de Wittgenstein y en la semiótica de Charles Morris), tuvieron que conducir a un punto en que fuera posible su confrontación con una tentativa que trata de pensar el acontecer de la verdad como acontecer del lenguaje. Cf. Karl Otto Apel, «Lenguaje y verdad en la situación actual de la filosofía». (En: *Transformación de la filosofía*. Madrid, 1985, I, 133-160.) [Con seguridad, en determinados tramos de su camino Heidegger ha aceptado y radicalizado la problemática del historicismo; pero cuando Karl-Otto Apel pretende fijar el entero camino del pensar heideggeriano como «superhistoricismo», son ideas que él mismo se ha ido forjando en su juventud las que le llevan a desatender los pasos realmente dados por Heidegger en su pensar. Cf. sus declaraciones, y mis observaciones, en *Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung. Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialsimus*. Ed. del Foro Filosófico de Bad Homburg. Frankfurt/M., 1988, 91 s. y 263 s. Cf. también mi libro *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Friburgo/Munich, 1983, 312 s.]

desocultamiento como acontecer conforme a destino y transformador. La pregunta por la «lógica» es la pregunta por un lenguaje en el que el pensar sea capaz de corresponder a este desocultamiento. De este modo puede decir Heidegger que, en sus trabajos, tras el título de «lógica» se oculta «la transformación de la lógica en la pregunta por la *esencia* del lenguaje» (WhD, 100; tr. 149).

A fin de encontrar el λόγος en un lenguaje en el que el pensar sea capaz de corresponder al acontecer del desocultamiento, Heidegger se pregunta qué ocurrió para que el pensar creyera que debía orientarse unilateralmente hacia la lógica. ¿Bajo qué presión metafísica surgió en general la lógica?, ¿en qué remolino metafísico apareció la tendencia a la dominación, la tendencia a tomar la vía lógica como única vía estricta del pensar? Heidegger no pregunta por el modo en que, en el acontecer histórico, haya venido a darse la lógica, sino por las decisiones metafísicas que tuvieron necesariamente que darse para que todo hablar fuera orientado hacia la lógica. ¿Cómo pudo ocurrir que, en el lenguaje filosóficamente estricto, el concepto fuera afirmado sobre la base de la categoría, la proposición sobre la del juicio y la combinación proposicional sobre la del silogismo hasta el punto de que Kant, en su lógica trascendental, pudiera desarrollar las categorías fundamentales a partir de formas del juicio, y Hegel comprehender la metafísica como «lógica»? (cf. E, 91 ss.; tr. 157 ss.; WhD, 99 ss.; tr. 148 ss.). ¿Qué significa el hecho de que, en su transformación en «dialéctica», la lógica haya llegado a adquirir hoy una eficacia mundial? (cf. *Grundsätze des Denkens*). La interpretación «ontológica» de la lógica, tarea de los primeros trabajos de Heidegger, se convierte en una interpretación según la «historia acontecida del ser». Heidegger intenta mostrar, por ejemplo, que el principio de contradicción en Aristóteles es un principio del ser, pero que este principio, de acuerdo con el viraje de la concepción occidental de la verdad en Nietzsche, tuvo que convertirse en un «imperativo» al que el pensar acepta o rechaza someterse (cf. N I, 602 ss.). Heidegger encuentra aquello que caracteriza de parte a parte, omnímodamente, la manera metafísica del decir en el hecho de que éste toma algo en cuanto algo según la constancia que ello presente, de manera que algo pueda ser siempre reconducido a lo constante. En el pensar occidental, el λέγειν se da desde su inicio en el dejar proyacer al ente en la consistencia de su ser; sólo porque el pensar recibió su esencia de este dejar proyacer pudo la lógica, con todas sus modifica-

ciones, emprender la dominación del pensar (cf. WhD, 99 s.; tr. 148 ss.).

El pensar occidental está sometido al sino de que el ser se muestre como asistir constante, el ente sea interpretado en base a su constancia y el pensar experienciado a partir del dejar proyacer; sometido, por ende, al dominio de la lógica. Pero este sino no es para Heidegger cosa evidente y sin problema. Heidegger hace regresar su preguntar al horizonte temporal a partir de donde es entendido el ser como asistir, y vuelve así a preguntar igualmente por ese λόγος originario desde el cual surge la lógica tradicional como un género propio del Decir, válido dentro de sus límites. Dado que para Heidegger el origen históricamente acontecido es al mismo tiempo origen esencial (E, 94; tr. 160), él intenta obtener el λόγος originario en controversia con la filosofía griega. Lo primero que hace entonces Heidegger es prescindir de las interpretaciones posteriores del pensar (también, por ejemplo, de la interpretación dada por Aristóteles), a fin de impedir que la mirada hacia lo inicial del pensar griego más temprano se vea desviada y desplazada por lo posterior. Las interpretaciones sobre Heráclito del ensayo *Logos* (VA, 207 ss.) reproducen las ideas decisivas del curso de lógica impartido en 1944. Ya antes, en un curso de *Lógica* impartido en 1934, Heidegger ha intentado comprender la esencia del lenguaje a través de la meditación sobre el λόγος, en un tiempo en el que la cercanía y lejanía entre el Decir del pensar y el Decir poético habían llegado a ser decisivas para él (cf. Sp, 93 s.).

¿Cuál es el λόγος seguido, entonces, por un pensar en el que el ser es experienciado en su esencia como acaecimiento propicio del desocultamiento y, con ello, como asistir y al mismo tiempo como estar ausente? Este pensar no puede seguir ya a la lógica, porque no emplaza ya a lo ente en esa cosa constante a la que simpre cabe regresar. Pero tampoco le es lícito el recurso a una metalógica, dado que ésta, la «dialéctica», se entiende también solamente a partir de la lógica tradicional (aunque no fuera sino porque, como hizo Hegel, no excluye la contradicción, sino que la exige). Por último, al pensar de la verdad del ser tampoco le está permitido escaparse a lo ilógico, huir de la lógica por impotencia y acogerse a un decir pseudopoético. Ante todo, este pensar no puede proclamar una suerte de alógica, pues también ésta se entiende sólo a partir de la lógica, a partir del mero contraste con ella. El pensar de la verdad del ser tiene que

entenderse a partir de la cosa que le es propia. Su tarea consiste en corresponder tanto a la asistencia como a la ausencia en el ser, tanto al acto de salir de lo oculto como al de ocultar; consiste en provenir de la acción de salir de lo oculto, ya acontecida, y en hospedarse en lo oculto suyo, no para dar definitivamente de lado a la ocultación, sino para cobijarla como aquello que una y otra vez alberga la acción de salir de lo oculto en su inagotabilidad. El pensar de la verdad del ser tiene su rasgo fundamental en aquel callar que deja que la ocultación sea propiamente ocultación. El pensar no habla de una cosa para guardar silencio respecto a otra, de la que no se podría hablar de una manera rigurosa *; su silencio es más bien elocuente, su habla silenciosa, es decir un habla que restituye a la ocultación la salida de lo oculto. Guardar silencio es un guardar el silencio de la ocultación como misterio que alberga a todas las cosas y las pone en seguro. La «lógica» del pensar de la verdad del ser es la guarda del silencio, la «sigética». «La guarda del silencio es la meditada legalidad del acto de guardar el silencio (σιγᾶν). La guarda del selencio es la 'lógica' de la filosofía, desde el momento en que ésta plantea el problema fundamental del otro inicio. Ella busca la *verdad de la esenciación* del eseyer, y esta verdad es el desocultamiento (el misterio) del acaecimiento propicio, el desocultamiento que suena y da señas» (*Beiträge*, cf. también N I, 471 s.).

La sigética (nombre pensado solamente en vista de aquellos que para todo necesitan de títulos y de clasificaciones) remite a la esencia del lenguaje. Quien despliega la sigética como «lógica» de la verdad del ser está «en camino hacia el lenguaje». Bajo el título *De camino al habla*, recopila Heidegger conferencias y artículos de los años 1950-59 que deben llevar a experiencia la esencia del lenguaje. La conferencia *El habla* se propone hacer mostración de la esencia del lenguaje mediante aquello que habla puramente en una poesía de Trakl. *De un diálogo del habla* reúne en la pregunta por el lenguaje todos los motivos del pensar determinantes del camino de Heidegger: la pregunta por el ser en la metafísica y la torsión de la metafísica, el impulso procedente de lo bíblico, la transformación de la fenomenología en fenomenología hermenéutica, la cercanía al Decir poético. Las demás conferencias invocan la experiencia última

* Oposición radical al Wittgenstein del *Tractatus* (cf. 6.5, 6.522, 6.53 y 7). *(N. del T.)*

de Stefan George: «ninguna cosa haya do la palabra quiebra» *. La última conferencia, *El camino al habla,* recopila las experiencias realizadas desde el encaminarse al lenguaje, como ayuda para que el pensar encuentre una salida hacia la experiencia decisiva.

En esta conferencia parte Heidegger del hecho de que el lenguaje, en su consideración tradicional, es algo visto desde la emisión verbal: como muestran ya los diversos nombres occidentales relativos al lenguaje, éste es entendido como lengua, oración **, es decir, a partir de la función de los órganos del habla. A partir del hablar humano viene el lenguaje a ser pensado como un ente que tiene carácter de signo y es portador de «significaciones». Según Aristóteles, las letras escritas muestran los sonidos vocales; los sonidos, las afecciones del alma, y éstas, las cosas por las que ella se ve afectada ***. En el helenismo, la designación es entendida a partir del signo, y éste es entendido como «instrumento» surgido convencionalmente «para un designar, por el cual la representación de un objeto está orientada hacia otro y regulada por él» (Sp, 244 ss.)[56]. La consideración del lenguaje iniciada aquí se condensa «hasta llegar a su cumbre» en la meditación de Wilhelm von Humboldt sobre el lenguaje. Humboldt entiende el lenguaje como «trabajo del espíritu por hacer al sonido articulado apto para la expresión del pensamiento», entendido así el lenguaje como actividad de la especie humana que, en su desarrollo, forma diversas cosmovisiones históricamente acontecidas y, por ello, también lenguajes. «El camino de Humboldt hacia el lenguaje está enderezado al hombre: mediante el lenguaje, y a su través, conduce a otra cosa, a saber al sondeo y exposición del desarrollo espiritual del género humano.» El lenguaje queda explicado reconduciéndolo a la actividad del hombre; y aunque venga a ser concebido así en su esencia, ello se debe solamente, sin embargo, a que lenguaje es «tomado en consideración en virtud de otra cosa, de algo distinto a él mismo» (249 s.).

---

* Orig.: *Kein ding sei wo das wort gebricht.* Es el último verso de *Das Wort* (*Werke.* Dusseldorf y Munich, 1968², p. 46). *(N. del T.)*

** He sustituido el ej. original (*Mundart* = «dialecto») por otro paralelo. *(N. del T.)*

*** Cf. Aristóteles, *de interpr.* 16 a 3-8. *(N. del T.)*

[56] Johannes Lohmann ha mostrado en particular cómo es en el helenismo donde se impone la subjetividad y se obliga a dar un viraje decisivo a la concepción de la verdad. Cf. sus diversos trabajos en la revista *Lexis,* por él editada (1948 y ss.). [Cf. además Johannes Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft.* Berlín, 1965.]

Heidegger no pretende escapar del lenguaje intentando explicarlo a partir de otra cosa (aunque no sea más que porque esa otra cosa está también lingüísticamente mediada). Lo que él desea es, más bien, llevar a lenguaje el lenguaje *en cuanto lenguaje*. Su punto de partida al respecto es el acto de hablar. Heidegger piensa el hablar (junto con el callar) como Decir y a éste, según el sentido originario de la palabra, como «mostrar *, dejar que aparezca, se vea y oiga algo» (252). A partir del hablar como Dios, el lenguaje se muestra como dicho o leyenda y, a su vez, como muestra o dechado ** que deja aparecer y desaparecer, mostrarse y retirarse a lo asistente y a lo ausente. Ahora bien, Heidegger no entiende empero el mostrar y la muestra (como hace habitualmente la consideración que Occidente tiene del lenguaje) a partir de signos puestos por el hombre, ni tampoco pretende desde luego suministrar un fundamento óntico del lenguaje, dado que la búsqueda de fundamentos podría hacer que fuera esquivada la pregunta por la esencia del lenguaje. Heidegger pregunta más bien por lo que se «agite» en el mostrar y por aquello que dirima, que lleve a diferencia decisiva eso que «se agita» en el mostrar. Lo hallado por Heidegger como agitador del decir y mostrar es el hecho de que algo «sea propio». Este ser propio de algo «aporta lo asistente y ausente a aquello que en cada caso le es propio, a aquello a partir de lo cual éste se muestra en el mismo y se demora según su especie»; ser propio de algo, llevar y portar a sí mismo a todo lo que es, «es» en su aportación acaecer de forma propicia, y pertenece así al acaecimiento propicio (258).

Al acaecimiento propicio le «hace falta» el hombre, es decir: el hombre gana su esencia a partir de aquello que dice su compromiso con él en el dicho o leyenda que acaece de forma propicia (o sea, a partir de la verdad como desocultamiento), mas la gana al salir a corresponder al compromiso dicho mediante aquello que le es propio. En la respuesta que da el hombre a la palabra del dicho o leyenda lleva el hombre la insonora leyenda a la sonoridad de la palabra (260). Su hablar descansa, como un corresponder, en la

* En alemán, *sagen* y *zeigen*, respect. En las lenguas grecolatinas hay al menos coincidencia semántica: gr. δείκνυμαι (y de ahí «deixis»), lat. *dicere*, cast. «decir». *(N. del T.)*

** Orig.: *Zeige*; derivado de *zeigen* («mostrar»), en dialecto sudalemán es el campo labrado, recibido en herencia (= «dote»). En este sentido, es algo que da a ver los haberes destinados a alguien. Por eso se dice en seguida que deja aparecer y desaparecer (su apariencia deja en la sombra su procedencia). *(N. del T.)*

audición de la exhortación de la leyenda, a la que el hombre puede prestar oídos sólo porque él, junto con su esencia, pertenece a aquélla (254 s.). Su decir es un dejarse decir; de este modo, nunca es el hombre el que habla, sino el lenguaje, mas éste lo hace sólo en cuanto que a él le hace falta el hombre. El «camino hacia el lenguaje» no es, pensado con propiedad, algo que el *hombre* ejecute. Este camino descansa más bien en ese movimiento en el que el lenguaje, en cuanto dicho o leyenda, o sea, en cuanto muestra o dechado, viene a la palabra que suena en el hablar del hombre.

¿De qué modo viene hoy el lenguaje a hacerse voz, palabra sonora? Ahora, cuando todo ente viene a ser desgarrado en el emplazar y demandar de la técnica, el lenguaje se ha convertido en «información» que informa sobre lo ente, y lo emplaza de este modo como lo puesto a disposición del hombre. A fin de poder servir como información al hombre tecnocalculador, el lenguaje queda formalizado. Y aun cuando los lenguajes formalizados vuelven siempre a remitir al «lenguaje natural» porque les hace falta éste para poder acceder ellos mismos al lenguaje, el ineludible «lenguaje natural» no es aceptado, sin embargo, más que como algo provisional. Pero cuando la mirada en lo que es se convierta en el rayo que despeja la verdad, quizá pueda mostrarse la φύσις en la naturaleza del «lenguaje natural» y llevar a lenguaje al lenguaje en su sentido de λόγος, de reunión de la eclosión que regresa a sí (262 ss., 257, 185, 215, 137). El cuño esencial más antiguo del lenguaje, pero pronto sumido en el olvido, a saber: el lenguaje como λόγος (cf. VA, 212 s., 28 s.), volvería entonces a ser elocuente; el lenguaje vendría al lenguaje en aquel modo en que él ha permanecido impensado en el pensar occidental: como el modo más propio de reunión y coligación de la eclosión que regresa a sí, del acaecer que propicia el desocultamiento. El esfuerzo por hacer venir al lenguaje la esencia del lenguaje es experienciado por Heidegger como intento por dejar ser propiamente por vez primera origen al olvidado origen, históricamente acontecido, de la experiencia que Occidente tiene del lenguaje, llevando a conjunción en un «diálogo sobre el lenguaje» (igual que Heidegger lo hace con un japonés, cf. Sp, 83 ss.) la originaria experiencia del lenguaje en Occidente y la experiencia que del lenguaje tienen otras grandes tradiciones. El lenguaje en el sentido de dicho o leyenda, o sea, de dechado o muestra y, por tanto, en cuanto modo del acaecer propiciamente, no llega al hablar del

hombre sino cuando este hablar es capaz de «guardar el silencio» de la «esencia» del lenguaje; no cuando enuncia algo sobre el lenguaje igual que lo haría sobre una cosa que estuviera presente, sino cuando experiencia «a partir del lenguaje» la esencia de éste como una esencia que se compromete en su hablar históricamente acontecido. Sólo en cada caso nos es dable experienciar, pero no saber, la esencia del lenguaje, dado que saber significa: «haber visto algo imbricado en el todo de su esencia, abarcando a ésta con la vista». Nosotros dirigimos nuestra vista al lenguaje solamente en la medida en que él nos tiene en vista y en que, en él, somos propios de él (Sp, 265 s.).

Cuando el lenguaje accede a la palabra como dicho o leyenda, el lenguaje es experienciado entonces como «casa del ser» (PL, 60, 111 s., 116; tr. *Hum.*, 13, 59, 63). El ser deja al ente ser en cuanto ente; él es, en su esencia, lo libre de aquel despejamiento que, como asistir y estar ausente al mismo tiempo, libera una y otra vez lo ente en lo propio de su esencia. En cuanto dicho y leyenda, dechado y muestra, el lenguaje impera de parte a parte e inserta lo libre de ese despejamiento «en el que debe ingresar todo asistir y todo estar ausente en su mostrarse y en su decirse» (Sp, 257). El lenguaje es, así, el cobijo al que asistencia y ausencia están en todo caso confiados y, por ende, la «casa» en la que el ente puede hallar su esencia, sin que el ser se vea obligado a invertirse en la rígida constancia de un mero asistir. En cuanto casa del ser, el lenguaje coliga y reúne el acontecer del desocultamiento. Este desocultamiento que otorga en verdad el ser a través del velo de la nada y, por ello, lo otorga de manera indisponible es, pensado en su acción de dar ajuste a un ensamblaje, el mundo. Así, en cuanto dicho o leyenda que da a mostrar, el lenguaje es «ofrenda* de mundo: una ofrenda que vela, o sea, que despeja y encubre» (Sp, 200). El lenguaje espacia y mantiene separadas las cuatro comarcas del mundo: los divinos y los mortales, la tierra y el cielo en su recíproco enfrentamiento (214 s.). El mismo tiene su

---

* Orig.: *Reichen*. Forma sustantivada del verbo (hoy en desuso) *bereichen* («alcanzar, extenderse»; cf. *erreichen*). El sentido de *Abgabe* («donación, entrega») no se fijó hasta el siglo XVIII. Hay que entender aquí el término al. en su doble sentido, simultáneamente. No es que el lenguaje obsequie mundo como si estuviera separado de él (sucedáneo lingüístico de la creación), sino que lenguaje es el desplegarse, el extenderse de mundo (como cuaternidad, no como suma de cosas) articulándose en regiones *(Bereichen)*. Lenguaje ofrece mundo porque y en tanto que *(weil-während)* mundo se esencia *(west)* en y como lenguaje. ¿No transforma aquí Heidegger *suo modo* la «expedición» de la Idea en y como Naturaleza, con que acaba la *Lógica* hegeliana? *(N. del T.)*

origen en este enfrentamiento: «Cuando los dioses llaman a la tierra, y a esta llamada le hace eco un mundo y, de este modo, la llamada abre su sonar como estar-ahí del hombre, entonces es el lenguaje —en cuanto históricamente acontecido— palabra que funda la historia acontecida» *(Beiträge)*. La palabra sonora del hablar, según la cual es representado habitualmente el lenguaje, tiene aún que ser pensada a partir de la separación recíproca de la cuaternidad del mundo: en la sonoridad se anuncia el momento estructural de la «tierra»; y por ello pertenece necesariamente esa sonoridad a la esencia del lenguaje (Sp, 208). En la palabra sonora, en la voz irrumpe ese movimiento del juego del mundo que Heidegger llama el «son de la calma» *: el insonoro acaecer propicio que calladamente calma todas las cosas en lo propio de ellas y deja así que el mundo haga eclosión (30, 262).

Topología del ser

Se dan mútiples maneras en las que el lenguaje habla. Junto al hablar propio del pensar está, por ejemplo, el hablar poético, y es posible que esa conjunción no sea algo arbitrario: el pensar podría precisamente encontrar su esencia al distinguir su modo de hablar del modo de hablar poético. Heidegger sospecha que podría prepararse un decisivo virar en nuestro respecto con el lenguaje si se suscitara la experiencia de que pensar y poetizar se pertenecen mutuamente, de que se pertenecen el uno al otro en aquel Decir en el que el hombre corresponde al acaecimiento propicio (cf. Sp, 267).

Pensar y poetizar se acercan en tanto permanecen diferenciados uno del otro por su propia manera de decir. Heidegger apunta a esta diferencia cuando señala, con la brevedad de una fórmula: «El pensador dice el ser. El poeta da nombre a lo sagrado» (WiM, 51). El poeta experiencia el desocultamiento como aquello que concede en verdad un estar en el hogar y un estar a salvo: como lo sagrado. Sin embargo, aquello que hace el poeta —dar directamente respuesta a la interpelación de lo sagrado, «dar nombre» a lo sagrado y divino— es algo que no puede el pensador arrogarse. Que él diga el ser significa que localiza el decir tradicional del ser del ente en la

* Orig.: *Geläut der Stille*. Si no fuera por sus resonancias militares, y porque parece apuntar a lo contrario (congelar el mundo dictatorialmente, en vez de dejar que salga de propio a la luz), la traducción literal sería: «toque de queda». *(N. del T.)*

verdad del ser, llevando a lenguaje esa verdad como desocultamiento y el ensamblaje del desocultamiento como mundo. El poeta se apresta a la llegada de los dioses, instituyendo así lo permanente; al dar nombre a lo sagrado, puede dar con lo incuestionable, por más que pueda también quedar expuesto a la errancia entre lo sagrado y lo no sagrado. Por el contrario, el pensar tiene que renunciar a responder directamente a la interpelación de lo sagrado, aunque se halla en la necesidad de reconocer la dignidad de lo digno de ser preguntado. Prestando oídos al oculto acuerdo de lo dicho, hace que ello acceda, a través del preguntar, al acontecer de la verdad. En cuanto que se arriesga a hacer la experiencia de la carencia de Dios, el pensar funda el abismo del ser aportado, a la intemperie en el seno de la intemperie misma, un nuevo inicio. La diferencia entre poetizar y pensar no es desde luego una diferencia entre dos objetos representables, sino que ha acontecido históricamente: no es una diferencia supratemporal, sino necesaria y venidera, experienciada a partir del pensar como autodiferenciación respecto de aquello que se alza en apremiante cercanía. Por ser diferentes, pensar y poetizar pertenecen de consuno a la gratitud * por la que el hombre, al separarse de todo lo corriente, se compromete en su decir con aquello que permanece no dicho en cuanto que es lo que hay que decir en el porvenir, acordándose así, agradecido, del oculto acuerdo de lo dicho (cf. *Das Ereignis*).

La diferenciación entre poetizar y pensar deja abierta la cuestión del modo en que haya que caracterizar al pensar a partir de sí mismo. ¿De qué modo puede el λόγος seguido por el pensar de Heidegger ser comprendido en lo que le es propio? ¿En qué consiste la obligatoriedad que reclama para sí este pensar que, por cierto, no quiere proceder arbitrariamente? Desearía dar respuesta a estas preguntas siguiendo algunas sugerencias de Heidegger, pero desarrollándolas por cuenta propia; al respecto, cabría diferenciar entre

* Resp.: *Denken, Dichten, Dank*. Efectivamente, las tres voces están ligadas en su origen (aunque *dichten* lo haga mediante recurso directo al latín *dictare,* derivado a su vez de *dicere*). Sólo que, al contrario del interés puramente filosófico de Heidegger, según el cual se entroncarían «pensar» y «poetizar» en la «acción de gracias» *(Dank)*, hay que decir que, etimológicamente, es esta última voz la que en la evolución de la lengua se separó del antiguo alto alemán *denken* (idg. * *teng-*: «sentir, experimentar»; cf. ingl. *to think, thank*). Es claro que, siendo en origen «pensar»: «recibir una sensación» (cf. *vernehmen: per-cipere*), el sentimiento concomitante de dependencia (recibir algo *graciosamente*) acabaría por adquirir un sentido propio de «gratitud». *(N. del T.)*

explicar, dilucidar * y localizar, con el fin de llegar, por último, a la localización ** como «topología del ser».

El pensar se convierte en explicar cuando lo ente se convierte en un tejido *** de causa y efecto *** y, en este sentido, en «lo real efectivo» ***. «Al comerciar y calcular salimos al encuentro del ente entendiéndolo como lo real efectivo, pero también lo hacemos al filosofar y hacer ciencia mediante explicaciones y fundamentaciones. A éstas pertenece también la aseveración de que algo sea inexplicable...» (PL, 60; tr. *Hum.*, 13). Una cosa es reconducida a la otra; lo ente, a su «ser» como fundamento suyo. El ente es concebido a partir de sus fundamentos a fin de que, en cuanto concebido, venga a someterse al dominio del hombre. Nada sin fundamento: éste es el gran principio seguido por el pensar explicativo. La época moderna y, con ella, el pensar explicativo, lleva ese principio a su acabada explicitación. En el siglo XIX, el explicar se convierte sencillamente en el método de las ciencias; no solamente la ciencia natural, ni únicamente la psicología, sino también las ciencias del espíritu caen bajo el dominio del explicar. La religión es reconducida, por ejemplo, al modo de la ilustración y del positivismo, a estados psicológicos como, por caso, el miedo de los hombres; y con eso se da ya por explicada. En una explicación menos tosca, la religión es reconducida a la historia acontecida del alma, del individuo y de los pueblos. También la poesía, y hasta la filosofía misma son explicadas como expresión del espíritu de un pueblo o de una orientación interna a una concepción del mundo. «Extensión» o «conciencia»: de ahí no pasa nunca la explicación, ya sea que la conciencia venga pensada al respecto como espíritu históricamente acontecido o no. La referencia

* Resp.: *Erklären, Erläutern. Erklären* es el método seguido por las ciencias fisicomatemáticas (sus *definitiones*, axiomáticamente presentadas, toman en al. el nombre de *Erklärungen*). *Erläutern* está muy cerca de la pura descripción fenomenológica (*Erläuterungen* fueron las «dilucidaciones» realizadas por el propio Heidegger con la poesía de Hölderlin), pero añade un matiz importante: su origen en una forma participal (idg. * *klen-*) de *hören* («oír, escuchar»). Lo que «suena» (*laut*, ingl. *loud*) se debe a que deja resonar en sí lo escuchado. *(N. del T.)*

** Orig.: *Erörterung*: acción de poner algo en su lugar *(Ort)* mediante debate o discusión. Este armónico debe resonar en lo que sigue como aglo no dicho, para evitar la unilateralidad del sentido de «discusión-y-localización». *(N. del T.)*

*** Resp. *Gewirk, Ursache und Wirkung, Wirklichen.* Las tres voces se enraizan en *Werk* («obra, trabajo»; ingl. *work*, gr. *érgon*), pensado en el sentido de la técnica moderna. *Gewirke* es el tejido producido por el telar mecánico (no es, pues, un tejido artesanal: *Stoff*). El resultado de la *Wirkung* («acción» y «efecto» a la vez) es justamente lo realmente «efectivo» *(das Wirkliche)*. *(N. del T.)*

a las dos sustancias cartesianas suscita el problema de si tras el explicar no estará, en definitiva, el modo metafísico de captar, enderezado a un fundamento último. Y como un explicar interpreta Heidegger la metafísica: como la explicación del ente a partir de su ser y del ser a partir de un ente supremo.

Que la metafísica sea interpretada como una tal explicación, como onto-teo-logía, no significa que la fundación ontológica deba quedar sencillamente estigmatizada como un explicar óntico, puesto que los esfuerzos del pensar metafísico han estado precisamente dirigidos a destronar la prepotencia del modo óntico de explicación. Cabe preguntar, empero, si la fundación ontológica, interna a la metafísica, se habrá diferenciado tanto del explicar óntico que excluya todo malentendido. La fundación ontológica, ¿no tiene que caer, por ser «fundación», en las proximidades del explicar óntico? Según la concepción de Heidegger, la fundación óntica de la metafísica no podrá diferenciarse suficientemente del explicar óntico mientras no sea pensado el ser como él mismo, según su verdad. En su meditación sobre la metafísica, Heidegger trata de mostrar que el pensar, tan pronto abandonó el elemento de la verdad del ser, tuvo que convertirse en una técnica de explicación a partir de causas supremas (PL, 58; tr. *Hum.*, 12). Sin embargo, el ser, pensado como él mismo, rechaza toda explicación (N II, 485); y eso es precisamente lo que Heidegger intenta: pensar el ser como él mismo *, sin consideración a la posibilidad de fundación del ser en un ente. En su camino del pensar, Heidegger experiencia el ser como desfondado abismo, llegando así su pensar «a lo carente de suelo», «en la medida en que el ser deja ahora de ser llevado a un suelo en el sentido del ente, a partir del cual pueda ser explicado» (SvG, 185, 118 s.). Y sin embargo, allí donde por vez primera no ve el pensar óntico explicativo sino carencia de suelo es donde el estar llega ante lo propiamente digno de ser pensado. En su camino del pensar, Heidegger aprendió primero, y lentamente, a evitar los caminos en los que el pensar

* Orig.: *als es selbst*. El texto es ambiguo. Puede ser, por una parte: el ser, «como [lo que] él mismo [es]», es decir: «el ser en cuanto tal» (según la formulación tradicional, aunque enderezada al ente). En este caso, *es* tendría como antecedente *das Sein* (neutro). Pero también puede entenderse —como es propio del -último Heidegger— *Es* con valor propio: el impersonal que a nada remite y del que ni siquiera cabe decir que sea *pro-nombre* (a menos que se entienda: «en favor del» nombre, y no «en lugar de» él). La versión sería entonces: el ser, entendido «como [el] ello mismo». Es el «ello» que se da *(es gibt)* al ocultarse tras el castellano «hay» *(es gibt)*. *(N. del T.)*

—como ocurrió con los intentos de una ontología fundamental y una metafísica de la metafísica— sigue estando ocultamente contaminado por la voluntad de explicación. Con todo, desde el inicio está dirigido su impulso polémico contra el explicar; y a ello se debe que ya en la analítica del estar, planteada aún como fundación de la ontología, se diferencie entre la «aclaración» *[Klärung]* de la esencia de la finitud del estar y «toda precipitada explicación *[Erklärung]* de la proveniencia óntica de la misma» (G, 54; tr. 58).

El rechazo de la explicación constituía la orientación más íntima de esa manera de filosofar e investigar por la que el inicio del pensar de Heidegger ha sido determinado decisivamente: la fenomenología. Que al iniciarse nuestro siglo fenomenología y ontología hicieran frente común contra el explicar, apuntando por ejemplo que aún no había sido dicho nada sobre lo religioso cuando la religión quedaba interpretada como expresión de una humanidad acontecida históricamente, o sea, explicada a partir de otra cosa, es algo que significó una liberación para el pensar. Lo mentado en la exigencia «a las cosas mismas» quiere decir: no «explicar» por modo psicologista la lógica, ni tomar religión y filosofía por expresión del espíritu de un pueblo sino, para empezar, dejar ver a todas las cosas en su propia esencia mediante una descripción que no se inmiscuya de antemano en ellas. Al explicar le fue contrapuesto un pensar cuyo rasgo esencial cabe designar como «dilucidar». Dilucidar * quiere decir, pues: dejar ver algo a la luz * de su esencia, y distanciarse de toda explicación prematura.

El peligro de este dilucidar está en el hecho de que lo dilucidado de la esencia sea vuelto a tomar —conforme a la tendencia fundamental del pensar metafísico, igual que si se tratara de algo evidente— como un asistir constante y rígido que tuviera su patria en un lugar supraceleste, así como en el hecho de implantar un ámbito de leyes lógicas «en sí», de valores «en sí» y, en general, de «esencialidades en sí»; o bien, dado el giro de la época moderna, de reconducirlo a un Yo trascendental, situado allende cualquier yo susceptible de

* Resp.: *Erläutern, im Lauteren.* He seguido la metáfora de la luz para adecuar al castellano el texto. Tomado en su sentido más estricto (ver una nota anterior al respecto), *Erläutern* no sería tanto «dilucidar» (tr. habitual), cuanto: «estar en consonancia» estar en disposición de manifestar en voz alta *(laut)* lo dicho en el texto: aquello a lo que se ha prestado oídos. Por eso, una tr. más fiel, para este pasaje concreto, habría podido ser: «Estar en consonancia quiere decir pues: dejar que algo sea visto en el hacerse sonido, en el hacerse oír de su esencia». *(N. del T.)*

mostración. Así es como surge luego el problema de cómo tender un puente desde los valores en sí o desde lo religioso en sí al concreto histórico de la conducta ética o de la fe.

Ahora bien, Heidegger señala que aquí no hace falta en general empezar a tender puentes: la historia acontecida y la esencia de lo ente no son dos orillas extrañas entre sí; sólo cuando fluye la corriente del desocultamiento pueden quedar en general separadas como orillas enfrentadas. El ser o esencia de lo ente se da solamente en el interior del acontecer del desocultamiento, para lo cual hace falta el hombre en su historicidad. No es lícito tomar al ser fuera de ese ámbito de la verdad que acontece, ni tampoco someterlo, igual que si fuera algo evidente, al carácter de asistencia constante (aun cuando bien pudiera ser que, en ámbitos delimitados, tuviera el ser de lo ente carácter de asistencia constante).

Partiendo de la comprensión del ser que el hombre tiene —comprensión en sí misma acontecida históricamente— lo primero que Heidegger hace es preguntar al ámbito de la verdad que acontece como lo esenciante en el ser. Al ser captada la fenomenología como fenomenología hermenéutica, «entender» se convirtió en término conductor de su pensar. Es verdad que la fenomenología hermenéutica y su dilucidación —caracterizada por el entender— no escapan a una anfibología: sigue dándose la apariencia de que el entender fuera, en un sentido historicista, la autocomprensión de una humanidad, implantada como fundamento a partir del cual fuera explicado todo lo demás. Es posible que el término conductor «localización» caracterice más acertadamente un pensar que pertenece a aquel desocultamiento cuyo acaecer de forma propicia pone una y otra vez en su lugar al ser como carácter de abierto de lo ente, y a nuestro preguntar por el ser. Tarea del pensar localizador es evitar que el dilucidar convierta hipostáticamente la esencia dilucidada en asistencia constante. Lo dilucidado de la esencia tiene que ser experienciado a partir del desocultamiento que acontece; por ello, la dilucidación tiene siempre que pasar a una localización (cf. Sp, 121).

La localización es la manera del Decir seguida por Heidegger, el λόγος de su pensar, y ello en un sentido múltiple. En primer lugar, localización significa localizar lo ya pensado sobre la base de lo impensado, llevar a lenguaje lo que ha quedado sin decir en lo dicho. Partiendo del modo en que una cosa ha venido ante el pensar, la localización obtiene una seña que apunta a aquello que hay que

pensar; por ejemplo, como el ser se ha desvelado como asistencia, da señas que apuntan al horizonte temporal de la asistencia y al planteamiento de la pregunta por ser y tiempo. En la seña, lo pensado se convierte en indicación de lo impensado, y lo desoculto en indicación de lo que se oculta. En cuanto «embajada del despejante encubrir» (Sp, 141), la seña apunta a la verdad como desocultamiento que acontece y que, en tal acontecer, sigue siendo inagotable. La seña exige del pensar el «salto» en el que el pensar, en súbito despego de las cosas corrientes, salta hacia aquello que sigue estando impensado, y abandona así el lugar de lo ya pensado en beneficio de otro lugar (Sp, 138). Si aquello que hay que pensar, y hacia lo que salta el pensar, es de verdad lo impensado de lo ya pensado y con ello está destinado a ser pensado, *entonces* tal salto no es mera arbitrariedad. Cuando el pensar se ve requerido a saltar y sigue ese requerimiento, viene entonces a insertarse en la tradición, que deja en sus manos lo impensado y lo libera así hacia otro lugar, el lugar propio (SvG, 83). Por ello, la localización es menos una acción del sujeto pensante que el hecho de ser puesto en su lugar por medio de la tradición. «Localizar» no significa tanto localizar *algo* cuanto llevarnos al lugar en que se «esencia» algo: «reunión en el acaecimiento propicio» (Sp, 12). El camino andado por el pensar localizador constituye la cumplimentación del camino trazado por el desocultamiento en ese propio acaecer al que le hace falta el pensar.

Cuando el regreso a lo impensado de lo ya pensado transmite lo que hay que pensar, se hace entonces caduca la diferenciación entre el método histórico y el sistemático. Y si el pensar localizador se vuelve a la tradición no es con la intención de emplazar «históricamente» ante sí y en favor suyo a lo ya pensado como una cosa pasada y solidificada, sino que se trata de volver a pensar lo pensado para que éste restituya algo que ha quedado impensado. De este modo, la exégesis de lo pensado se convierte en el diálogo entre dos interlocutores, «en el cual acceden por vez primera alternativamente los hablantes *al* lugar de residencia al que se dirigen y a partir del cual hablan en cada caso» (WhD, 110; tr. 171). En esta interlocución, el otro *no* es entendido *mejor* de lo que él mismo se entiende, sino *de otra manera*. Como mejor se entiende a sí mismo cada pensar es en su lugar: «en los límites a él adecuados» (Sp, 134); y sin embargo algo impensado puede mostrarse, partiendo de otro lugar, en lo pensado suyo. Claro está que, al intentar hallar algo impensado en lo

pensado, muchas cosas pensadas vuelven igualmente a sepultarse en lo impensado; a eso se debe justamente que no quepa hablar aquí sino de un entender de otra manera, no de un entender mejor. Este entender de otra manera no puede entender al otro directamente (como si lo hiciera desde un saber absoluto o de una humanidad a la que nada humano fuera ajeno), sino que tiene que entender al otro a partir del lugar ocupado por éste. La localización encuentra su acabamiento cuando presta propiamente atención a la localidad del lugar en el que un pensar o un poetizar se reúne (Sp, 37 ss., 76 ss.). Pero este lugar no se le abre al pensar sino a partir del lugar en que él mismo está instalado. Dado que la localización diferencia entre un lugar y otro, ella es contro-versia *, diferenciación de lugares.

Lo que importa en esta controversia no es refutar al otro. Ante los pensamientos y tesis fundamentales de la historia acontecida de la verdad no tiene ningún sentido la refutación entendida «en el sentido de probar una incorrección»; «toda proposición esencial remite a un fundamento que no se deja suprimir, sino que exige solamente, más bien, que se busque su fondo ** de manera aún más fundamental» (N I, 503). Lo representado aquí, a partir de la voluntad de fundar —propia del pensar metafísico—, como «buscar el fondo ** de manera más fundamental» es en su verdad el localizar, que trara de escuchar en lo dicho algo no dicho, a fin de emplazar eso dicho en su lugar dentro de la historia acontecida de la verdad y de llevarse a sí mismo, mediante el Decir de lo que permanece no dicho, a otro lugar, al propio lugar. Lo pensado vuelve a ser albergado en la historia acontecida de la verdad, experienciada *de otra manera*; y así es como un lugar del pensar viene a diferenciarse de otro en lo Mismo de la historia acontecida de la verdad. «Toda refutación en el campo del pensar esencial es necia. El litigio entre los pensadores es el "amoroso litigio" de la cosa misma. Tal litigio ayuda alternativamente a éstos a conseguir la simple pertenencia a lo Mismo, a partir del cual encuentran lo que les está destinado, lo que les es conforme en el sino del ser» (PL, 82; tr. *Hum.*, 33). La pregunta por lo justo e

* Orig.: *Aus-einander-setzung*. Lit.: «oposición de uno a otro en el respecto de separación». La raíz *Setzung* tiene una fuerte impronta metafísica (en Kant y Fichte, sobre todo). El término castellano correspondiente me parece más sugestivo, ya que en la «controversia» cada interlocutor está «vertido» por entero al otro, al contrario. *(N. del T.)*

** Habitualmente se traduce *Ergründen* por «sondear». En este contexto he procurado poner de relieve el *Grund*: el fondo o fundamento. *(N. del T.)*

injusto de una localización es la pregunta por lo justo o injusto del lugar de estancia que da su instalación al pensar, y a partir del cual se cumplimenta la diferenciación en su enfrentamiento a otro lugar. A este lugar de estancia: el ahí de un carácter de abierto en cada caso de lo ente en el seno del todo y sobre la base del ocultamiento (cf. N I, 378 ss.), no cabe en ningún caso probarlo como algo sencillamente necesario, sino que hay que enraizarlo siempre en el suelo natal del riesgo del «salto». La controversia es *decisión* en pro del propio lugar (N I, 98).

En virtud de esa decisión, la localización se convierte en un hablar desde el lugar. No cabe representarse el lugar aquí mentado a partir de la yuxtaposición de muchos lugares, sino que hay que experienciarlo como aquello en donde el desocultamiento se reúne de manera históricamente acontecida (la palabra «lugar» mienta originariamente aquello en lo que algo concurre: la punta de la lanza*, por ejemplo; cf. Sp, 37). El hablar desde el lugar despliega una conexión de verdad, en sí misma acontecida históricamente, como lugar perteneciente al camino trazado por el desocultamiento, entendiendo a éste como acontecer mutuo del salir de lo oculto y del persistir en él. Este hablar sabe del estar-en-camino de la verdad, ceñido por tanto a los límites de una determinada localidad, históricamente acontecida, de la verdad. El límite de esta localidad se determina a partir del modo en que la ocultación pone en libertad un salir de lo oculto; que el límite sea irrebasable** es algo que se fundamenta en «que el pensador no puede decir nunca aquello que le es más propio. Ello tiene que quedar sin decir porque la palabra que es dable decir recibe su determinación de lo indecible» (N II, 484). El pensar vive de aquello que consigue pugnando con lo indecible, aunque al final no pueda hacer otra cosa que guardar el silencio***. Cuando se «echan las cuentas históricamente», buscando las «limitaciones internas» de un pensador en el hecho de «que él no esté aún

* Efectivamente: «punta (esp. de un arma o de un instrumento)» es el primer significado en antiguo y medio alemán de *Ort*, según el Duden, *Herkunftswörterbuch*. Mannheim 1963, p. 484 *sub voce*. La raíz germánica es * *uzda-* (al. *Spitze*, cast. «punta»).

** *Die Unaufhebbarkeit der Grenze*. Clara alusión polémica a Hegel, para quien toda posición de un límite es presuposición del deber de «rebasar-y-asumir» *(aufheben)* tal límite. *(N. del T.)*

*** *Erschweigen*. No meramente «guardar silencio» *(schweigen)*, sino ser la salvaguarda del silencio mismo. Valga la metáfora topográfica: poner de relieve la profundidad de algo. *(N. del T.)*

aleccionado sobre esa cosa ajena a él que los venideros, distintos a él, toman sobre sí y entienden como verdad, aunque a veces no hayan podido hacerlo sino por mediación del primero» (N II, 485), ese ajuste de cuentas ha escamoteado ya el acercamiento del pensar al ocultamiento como centro y corazón de la verdad, invirtiendo el pensar al llevarlo a ser representación de algo constatable.

El hablar desde el lugar toma sobre sí la tarea ante la cual se vio emplazado el método «sistemático» en la filosofía moderna. Claro está que este hablar no puede ya suministrar ningún todo cerrado de intelecciones esenciales, sino que tiene más bien que insertarse en su lugar y ajustarse al acontecer del desocultamiento; el sitio del «sistema» es ocupado entonces por la «inserción» del pensar. «Esto quiere decir: 1. En *el rigor del ensamblaje* de la edificación no se desiste de nada, y ello aunque se tratara —pues de esto se trata siempre en filosofía— de algo imposible: comprender la verdad del eseyer en la desplegada riqueza de su esencia fundamental. 2. Aquí no está permitido sino *disponer* [e.d.: insertarse en el ensamblaje] de *un solo* camino, que puede trazar un individuo singular, renunciando a la posibilidad de dominar con la vista otros caminos distintos y quizá más esenciales. 3. El intento tiene que saber con claridad que ambos, ensamblaje y disposición [inserción en el ensamblaje], siguen siendo *acto de inserción* del eseyer mismo, de su verdad que da señas al retirarse: tal acto es algo que no se puede obtener por la fuerza» *(Beiträge)*. El rasgo fundamental del pensar localizador no es la determinación esencial que, al dar una respuesta definitiva, da de lado a todo preguntar, sino el acceso a lo digno de ser preguntado y a lo que permanece abierto. De este modo es el preguntar la piedad * del pensar, es decir: la manera en que el pensar se inserta en lo que hay que pensar (VA, 44). En ningún caso le es lícito al pensar hacerse fuerte en sí mismo ni encastillarse contra la exhortación que compromete a dar una respuesta, sino que está más bien determinado por aquello que —como lo no dicho de lo ya dicho— le exhorta, comprometiéndolo. De esta manera se muestra que el gesto propio del pensar no es el preguntar, sino el prestar oídos a aquello que dice y compromete (Sp, 175 s., 180). En el compromiso se compromete

* Orig.: *Frömmigkeit*. El término está emparentado con *früh* y *fremd*: «piedad» sería, en este caso, insertarse en aquello que ya desde su albor da señas de ser ajeno. *(N. del T.)*

aquello que una y otra vez queda inserto por el carácter de abierto de lo ente: la «esencia» de las cosas. Así como preguntar no es interrogar por un fundamento último, así tampoco es lo comprometido una respuesta definitiva, sino lo comprometido en el acontecer histórico: «La respuesta no es sino el último de los pasos del preguntar mismo; una respuesta que se exima de preguntar se anula a sí misma como respuesta, y es entonces incapaz de fundamentar saber alguno, limitándose a madurar y consolidar la mera opinión (N I, 457 s.).» No es lícito hacer de la respuesta un dogma, convirtiéndola en respuesta concluyente, ni desprenderla del lugar al que pertenece. Cuando el pensar localizador abandona la exigencia de dar por doquier determinaciones esenciales definitivas no viene a caer en un empirismo o positivismo, sino que transforma la idea de eso que nosotros llamamos «esencia». La esencia es pensada habitualmente como asistir constante, a cuya rígida identidad cabe regresar siempre. Se hace pasar por esencia lo universalmente válido, aquello que en su universalidad vale para todo hombre aun cuando, en los caminos del pensar humano finito, no haya sido advertida con frecuencia esa universalidad sino a partir de determinadas perspectivas, sin poderla alcanzar en su plenitud. Por el contrario, Heidegger piensa el camino como algo que pertenece «él mismo al estado de cosas» * (SvG, 94), e igualmente a la esencia como lo esenciante en el acontecer histórico, como esencia movida y que sufre virajes. La esencia acontecida históricamente es también lo válido para muchos y, en este sentido, lo válido «en general»; pero esta validez en general no es ya «lo siempre válido en sí de valor general, lo inmutable, eterno y supratemporal», sino algo limitado al acontecer histórico. La unidad y mismidad de la esencia lleva en su entraña la posibilidad de viraje. «Con ello queda afirmada la esencialidad de la esencia, su inagotabilidad y, por ende, su ipseidad y mismidad auténticas en aguda oposición a la vacía mismidad de lo idéntico, según la cual la unidad de la esencia puede ser pensada únicamente en la medida en que la esencia venga a ser tomada sólo y en todo caso como lo

* Orig.: *Sachverhalt*. A través sobre todo de la tr. cast. del *Tractatus* de Wittgenstein se ha hecho común verter ese término por «estado de cosas». Aunque respeto aquí esa tradición, recuérdese que no se trata tanto de algo pasivo (un «estado») cuanto de un comportamiento o conducta *(Verhalt)*. *Sachverhalt* es el modo como la cosa se las ha consigo misma y, por ende, resulta principio de operaciones: es el *sese habere* de los escolásticos. Literalmente: el camino es el modo como la cosa *se conduce*. *(N. del T.)*

universal» (N 1, 173). La esencia de la poesía, por ejemplo, tal como Heidegger trata de experienciarla a partir de los poemas de Hölderlin, es lo válido venidero y, en este sentido, entra en el acontecer histórico, pero no es algo siempre válido, algo que se alce en rígida igualdad por encima de la historia acontecida. La dificultad decisiva que hay en el pensar de Heidegger consiste precisamente en que la esencia del ser —según intenta Heidegger llevarla a lenguaje, como desocultamiento y mundo— no es un en-sí supratemporal, sino aquello que podemos experienciar por la sola razón de que las lenguas occidentales están determinadas en el acontecer histórico por el decir «es», y de que el pensar occidental está acuñado en el acontecer histórico por la cuestión del ser, aunque ésta pueda sufrir modificaciones (cf. E, 40 ss., 62; tr. 88 ss., 119 ss.).

Al ser un hablar desde el lugar, la localización queda determinada por la abismaticidad de la historia acontecida de la verdad, sin poder llegar así a ninguna intelección ni doctrina fundamentales, a partir de las cuales pudiera ser construido un sistema omniabarcante. Puesto que al pensar localizador le falta la intelección fundamental omnifundamentante, no tiene derecho alguno a querer fundamentar, o sea, legitimar o corregir, la experiencia poética del mundo o la cosmovisión que se arrogan, por ejemplo, física y biología. Bien es verdad que el pensar puede localizar una y otra vez los presupuestos que han entrado, por ejemplo, en el trabajo científico sin que se pare ya mientes en ellos. Más aún, el localizar constituye la esencia de un pensar que, a su manera, toma sobre sí la tarea ante la cual se vio la metafísica, otrora emplazada como ciencia de primeros y últimos fundamentos. Las ciencias particulares no pueden sacar a la luz por sus propios medios las presuposiciones que yacen en sus conceptos fundamentales, ni han penetrado en las actitudes fundamentales de las que nace el trabajo científico. «Jamás cabe definir matemáticamente qué sea la matemática, discutir filológicamente qué sea la filología o decir biológicamente qué sea la biología. Qué sea una ciencia no es ya, *en cuanto pregunta,* problema *científico* alguno.» Hacerse cuestión de este problema es la cosa del pensar, el cual no atenta contra la corrección o el valor concluyente de aquello que las ciencias ponen de relieve, sino que localiza en base a qué presupuestos pueda únicamente reivindicar corrección lo pensado. Este pensar localizador no está «adherido y superpuesto» a las ciencias como un ámbito distinto, sino que «está encerrado en el ámbito más íntimo de

la ciencia misma»: en aquello que permanece impensado en las ciencias pero que, precisamente por ello, contribuye a su fundamentación (N I, 372). Es mediante la localización como el pensar hace prueba de su originariedad, insertando todo decir en aquel acontecer del lenguaje, inacabado e inacabable, que es presupuesto último de cada modo del decir, y en el que cada modo del decir tiene que ser recogido puesto que, aunque quizá lo haga de un modo oculto, él es algo que brota de ese acontecer.

Lo que busca el pensar localizador es volver a llevar todo acto de salir de lo oculto a su original emplazamiento: al desocultamiento, que es al mismo tiempo salir de y persistir en lo oculto y, así, camino y sino. Para este pensar, el carácter de abierto de una cosa no es el «ser», si por tal se piensa el asistir constante, o sea, el acto de salir de lo oculto, acto que está ante el pensar y que, en cada caso, ha dejado a sus espaldas toda ocultación. Este carácter de abierto es siempre algo más de lo que él mismo es pues, en el fondo, él «es» solamene en conjunción con la ocultación que se enclaustra. El es la «nada» de todo lo constante y disponible, y no puede ser captado cuando la cosa queda subordinada, como si fuera una especie, a una universalidad genérica constante y disponible. Ese carácter de abierto «no admite de suyo una definición, en el sentido escolástico de la formación tradicional de conceptos». A ese carácter hay que apelar mediante palabras que lleven el salir de lo oculto y a la vez el ocultar ante el pensar y que, como palabras-camino, remitan el pensar a lo impensado. Lo que las palabras-camino dicen, «no se deja nunca condensar ni envolver en una definición. Propósito tal se arrogaría la posibilidad de captar todas las determinaciones esenciales... de una forma equivalente y uniforme, y ello mediante una representación que se cerniría por encima de los tiempos. Lo temporal, así representado, sería entonces la siempre restringida realización efectiva del contenido supratemporal de la definición». Claro está que en la diferenciación platónica entre el mundo sensible y cambiante y el mundo verdadero, el mundo suprasensible e inmutable, es tenida la realización efectiva de ideas o valores supratemporales en lo temporal por rasgo distintivo de la historia acontecida; sin embargo, esa representación de la historia acontecida «no dimana de la experiencia de la historia acontecida». Cuando, por echar mano de esencialidades supratemporales, al pensar le trae sin cuidado la pretensión de captar la verdad, que es acaecimiento propicio y, en tal sentido, historia

acontecida, descuida entonces algo «que en la cosa sigue siendo inadmisible descuidar», algo que no se trata en modo alguno de un descuido (SvG, 153, 159 s.).

El pensar localizador medita sobre el modo en que, aconteciendo históricamente, viene a palabra una cosa en* nombres diversos. Pero, ¿no tiene que «dislocarse en confusa dispersión» aquello que hay que pensar cuando no se lo expresa bajo un concepto unívoco, sino que es llevado al lenguaje en* nombres diversos? Heidegger responde: «De ninguna manera, pues en lo espigado y apilado históricamente —puesto aparte, como si fuera una confusa variedad de representaciones— llega a comparecencia una sola mismidad y simplicidad del sino del ser y, de conformidad con ello, una continuidad genuina de la historia acontecida del pensar y de lo pensado por él». La mismidad invocada por Heidegger no es la identidad de lo siempre igual y en ese sentido válido, sino la «conjunción en la disyuntiva» **; es la mismidad que lleva en su entraña una diversidad históricamente acontecida, la «identidad» que pertenece al acaecimiento propicio *** (SvG, 153, 152). El pensar localizador vuelve a llevar los nombres que hablan en su acontecer histórico al emplazamiento original, al lugar que ellos ocupan «en el campo del pensar occidental», o sea, a la vía del desocultamiento (SvG, 25, 106). Esta vía se le abre al pensar solamente cuando éste instala su lugar sobre ella, y a ella lo refiere: las palabras fundamentales de la tradición son palabras conductoras, palabras-camino que conducen el pensar a su propio lugar; el Decir de estas palabras «no ilumina meramente un trecho del camino y de su entorno» traza (WhD, 61; tr. 48). Cuando

* Orig.: *im*. *Parecería* más correcto verter «bajo» en vez de «en». Pero en esa versión resonaría la idea lógico-metafísica de una cosa subsumida *bajo* un sustantivo, igual que los singulares están *bajo* un concepto universal. Esta misma cautela me obliga a utiliar giros algo violentos, pero literales: «venir a palabra» en vez del más correcto (metafísicamente) «dar la palabra»; o «llevar a lenguaje», en vez de «expresar». *(N. del T.)*

** Orig.: *Zusammenhalten im Auseinanderhalten*. Si no se hubiera perdido la fuerza de las raíces latinas, bien hubiera podido verterse: «la contención en la retención». Cada uno puede ayudar a —habérselas con— otro, porque todos se guardan las distancias. *(N. del T.)*

*** En la filosofía especulativa hegeliana, *nada* (en el doble sentido de pronombre —«ninguna cosa»— y de sustantivo) es lo que *parece*. Por eso todo es finito, salvo el Todo. Según la topología heideggeriana, *todo* (igualmente en el doble sentido) es lo que *parece* en el acontecer histórico. Por eso, *nada* hay más que todo (el ser es *finito*); y la Cosa *(Sache)*: la causa en cuestión, es en cada caso *in-finita* (guarda el silencio de la ocultación en su desocultamiento). *(N. del T.)*

la palabra entrañada por el pensar queda expuesta a las señas del desocultamiento como respuesta, el rastro fundamental de la palabra misma es entonces «seña»: la palabra hace señas hacia aquello que hay que pensar, e introduce en un *acontecer* de verdad (Sp, 114 ss.). El pensador no tiene en el fondo otra tarea que la de, partiendo de aquello que resuena ya en su tiempo, dejar venir a lenguaje lo inaudito e insonoro del acaecer que propicia el desocultamiento y entresacar, para prestar oídos a ella, la interpelación decisiva y llevarla a palabra (SvG, 86, 91, 47). En el salto que aleja de lo ya pensado, y dirige al lugar de lo que hay que pensar, vira la significación de palabras y frases. Y sin embargo, es en este viraje donde se llega precisamente a la localización: para tal viraje, la variedad en la significación de las palabras no es una impresión que debiera ser combatida, sino la buscada diversidad en lo Mismo de lo que, acontecido históricamente, se copertenece. Es esta diversidad la que por vez primera hace posible una localización que se aparta de un lugar y arriba a otro y que, en esta deferenciación de lugares, diferencia-y-decide la mismidad del sino en la diversidad y alteridad de cada caso. El hablar del lenguaje, acontecido históricamente de manera diversa, está «alimentado* y ajustado por el sino*, en cada caso, del ser», al que el hombre corresponde mediante su pensar. La variedad de significaciones es en cada caso una variedad acontecida históricamente, surgida del hecho de que nosotros mismos, en el hablar del lenguaje, que habla cada vez según el sino del ser, somos en cada caso mentados, es decir interpelados siempre de manera distinta por el ser de lo ente (SvG, 161).

En su camino del pensar, Heidegger aprecia cada vez con más decisión que el acontecer de la verdad es esencialmente un acontecer del lenguaje, algo vinculado al hablar históricamente acontecido del lenguaje, de sus palabras y tesis fundamentales. Ya en *Ser y tiempo* dirige Heidegger su atención a las palabras fundamentales del Decir propio del pensar, aduciendo por ejemplo algunos datos documentales sobre la significación clásica de la palabra ἀλήθεια, aunque añade

* Orig.: *beschickt ... durch das ... Geschick.* Así, por ejemplo, el carbón está *destinado* a ser *alimento* del fuego. El destino no es algo aparte de lo que acontece: vive del acontecimiento, pero al consumirlo se consume a sí mismo. El carbón no está asumido (*aufgehoben,* en terminología hegeliana) por el fuego, como si fuera algo *a disposición* de éste (rasgo propio del subjetivismo, humanista o no): al carbón no le destina Nada (nihilismo) ni Nadie (deísmo) a ser pasto del fuego, sino que tal es *su* destino: el lugar que le corresponde y al que corresponde. *(N. del T.)*

al respecto que: «la referencia a tales datos documentales tiene que guardarse de la inmoderada mística de la palabra, si bien es verdad que al fin es asunto de la filosofía preservar la *fuerza de las palabras más elementales* —en las que se expresa el estar— de la nivelación que en ellas opera el sentido común hasta hacerlas ininteligibles, cosa que da origen por su parte a problemas aparentes» (220; tr. 240). Con posterioridad, el pensar será denominado directamente por Heidegger lucha por la palabra en favor de lo ente en total, y la historia acontecida de Occidente lucha, poética y del pensar, por esa palabra; una lucha que exige una «fidelidad casi inhumana» (N I, 492). Heidegger orienta cada vez con más decisión la meditación propia del pensar a términos y tesis fundamentales en los cuales se despliega una palabra en favor de lo ente en total. Términos fundamentales son, por ejemplo: ἀλήθεια, φύσις, λόγος, o voluntad de poder, eterno retorno, nihilismo, ultrahombre, justicia. Tesis conductoras son el principio de razón o el hölderliniano: «Poéticamente habita el hombre». A estos términos y tesis conductores hay que añadir formas gramaticales distintivas, como la relación sujeto-predicado en la proposición, que determina nuestro pensar de manera normativa. Los términos, tesis y formas fundamentales del hablar remiten en cada caso a un lugar, en el cual se ha reunido la historia acontecida de la verdad. Un pensador como Leibniz determina su lugar en el acontecer occidental de la verdad por el hecho de llevar propiamente a lenguaje el principio de razón como tesis fundamental, o sea, como principio del pensar (SvG, 47).

Como términos conductores y palabras-camino, los términos fundamentales de la tradición ponen en un compromiso al pensar, que se reúne en ellos y se vincula a esas palabras, en las que él mismo trata de desplegar el exhorto de la verdad. En el fondo, Heidegger pone de relieve la palabra ἀλήθεια como palabra fundamental del Decir griego solamente por haber encontrado en ella la seña para interpelar a la verdad en su originariedad como desocultamiento. Por nuestra parte, nosotros entendemos las palabras fundamentales del propio hablar de Heidegger sólo cuando pensamos con él el camino en el que ellas se han dado y que ellas han integrado en su hablar. Cuando Heidegger habla, por ejemplo, de la «estructura de emplazamiento» de la técnica, no nos es lícito pensar en aquello que justamente se nos ocurre cuando paramos mientes en los significados acostumbrados y habituales de la palabra *Gestell* [: «armazón»].

Tenemos que volver atrás, persiguiendo el acontecer de la verdad —que debe llegar a hacerse lenguaje en esa palabra— hasta la oposición entre φύσις y θέσις, tenemos que pensar de nuevo el modo en que Kant llevó a lenguaje θέσις al pensar el ser como posición, y el modo en que esa posición ha sido explicitada finalmente en la ciencia y técnica modernas como conexión de un representar [de un previo emplazar] * y de un asentar [de un emplazar poniendo a disposición] *, llevados universalmene a su término como estructura de emplazamiento *. Con esta palabra: «estructura de emplazamiento», Heidegger no pretende atrapar sin más ese acontecer de la verdad ni desprestigiar a la técnica como si ésta fuera un repelente armatoste o un muerto dispositivo de aparatos; que no pretende tal cosa se muestra incluso en el hecho de que, durante un tiempo, ha pensado el fijo estar emplazado de la verdad, en la forma aportada por la obra de arte, como estructura de emplazamiento (Hw, 52; tr. 51 ss.; cf. Urs. [Reclam, 97.]). La palabra felizmente hallada no es nada arbitrariamente puesto, sino algo que el hablar —acontecido históricamente— del lenguaje preserva en sí para, mediante su Decir, llevar a la historia acontecida a la posibilidad de una decisión y un viraje.

Lo que «localización» mienta es: interrogar lo pensado en base a lo en él impensado, dejar que lo impensado venga a palabra como lo prometido-y-acordado **. El localizar vuelve a emplazar lo ya pensado, llevándolo a su lugar dentro del acontecer histórico de la verdad experienciado de otra manera, pues al estar en el lugar que le es propio, el localizar se inserta en el acontecer de la verdad y despliega, al hablar desde este lugar con las palabras fundamentales de su decir, un exhorto de la verdad. En este sentido, que se despliega de muchas maneras, la localización es topología y, dirigida según su posibilidad suprema, «topología del eseyer», es decir, topología del ser que, en cuanto él mismo, es experienciado en su esencia como acaecimiento propicio de desocultamiento y mundo (*Aus der Erfahrung des Denkens*, 23; tr. 29). La topología es el Decir (λόγος) del

* Resp.: *Vorstellen, Zustellen, Gestell.* (*N. del T.*)

** Orig.: *das Zugedachte*. En este part. sustantivado de *zudenken* se guarda el doble sentido de «pensar» y «dar gracias» (cf. *Andacht*: «devoción», «recogimiento» [no en uno mismo; eso sería *Erinnerung*] en la *oración*). Por eso es *das Zugedachte* a la vez lo «prometido» (lo pensado como teniendo *lugar* en el porvenir) y lo «acordado» (en el doble sentido del agradecido acordarse del origen y del «estar de acuerdo» como algo bien ajustado e inserto). (*N. del T.*)

lugar (τόπος) en el que la verdad se reúne como desocultamiento que acontece[57]. La topología del ser se distingue por el hecho de que es ella la primera en llevar el pensar en general a su esencia localizadora, topológica: esta topología conduce el pensar al lugar del desocultamiento, permitiendo que el ser mismo como desocultamiento y, por ende, como camino que aporta lugares y pide una localización, llegue a ser acaecimiento propicio.

El hecho de que el pensar originario sea localizador es de suyo resultado de una localización que sigue abierta a ulteriores localizaciones. Por ello, el pensar topológico no está «legitimado» como un método absoluto. La topología no es en general método alguno, pues el método es algo que convierte una cosa en Objeto para un sujeto que, imparcial y distanciado, intenta captar una cosa como «objeto» y que, en un abstracción metódica, no admite en este objeto

---

[57] Si prestamos atención al hecho de que, tras el fracaso de *Ser y tiempo*, el pensar de Heidegger se ajusta cada vez con más decisión a la tarea de llevar al lenguaje los propios planteamientos del pensar occidental, podemos entonces dar al título «topología» una segunda significación (cosa que el mismo Heidegger no hace): topología es determinación de lugar, decir el lugar de la verdad en cuanto emplazamiento y recolección, reunión *(lógos)* en el ámbito de las palabras fundamentales y de los términos conductores *(tópoi)* del pensar. Surge entonces la pregunta de si una primera aproximación a esta topología no se encontrará ya en la tópica —de Aristóteles y Cicerón a Vico—, la cual ha marcado decisivamente no tanto a la metafísica cuanto a la retórica, filología, jurisprudencia y teología. De seguir la interpretación tradicional, el pensar tópico no entrega lo verdadero —lo convertible con el ser, entendido como algo constantemente asistente— sino únicamente lo verosímil, los ἔνδοξα o *veresimilia*. Ahora bien, si comparecencia y ocultación de sí pertenecieran de modo esencial a la verdad, y ésta fuera en su originariedad un parecer-de-verdad, algo vero-símil, entonces dejaría de estar depreciado el pensar tópico por facilitar «únicamente lo verosímil». Cf. mi recensión del libro *Der Satz vom Grund* (PHILOSOPHISCHER LITERATURANZEIGER, 11 [1958], 242-251), y también *Dichtungstheorie und Toposforschung* (JAHRBUCH FUER AESTHETIK UND ALLGEMEINE KUNSTWISSENSCHAFT, V [1960], 89-201), *Sein als Ereignis* (ZEITSCHRIFT FUER PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG, 13 [1959], 597-632, esp. 629 y ss.), *Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger* (PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH, 70 [1962], 118-137). Cf. además el artículo de Karl Otto Apel citado en nota 55. [Cf. también nota 82.]

Desde el punto de vista de la filosofía «crítica» moderna, el pensar localizador tendría que ser designado como metacrítico: en su metacrítica, Hamann ha hecho valer frente a Kant que la purificación suprema y última de la razón, la purificación por el lenguaje, no puede ser alcanzada: el lenguaje es más bien órgano y criterio de la razón, pero acontece históricamente. Este planteamiento del tema del lenguaje, explicitado por Herder y Humboldt y a su manera por la moderna ciencia del lenguaje, tendría que ser pensado en conjunción con el planteamiento filosófico-trascendental, entendiendo sobre todo por éste a la potenciación de la filosofía trascendental buscada por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, dado que éste no se limita a preguntar por las condiciones de posibilidad de la experiencia de los objetos sino, antecedentemente, por los modos de experiencia posibles en general.

sino aquello a lo cual quepa regresar constantemente. La verdad como acaecimiento propicio no es nunca Objeto para un sujeto imparcial, sino exhorto que interpela una y otra vez al pensar y abre así por vez primera el ámbito en el cual puedan ser comprendidos objetos en abstracción metódica. Luego que ha hecho una experiencia, el pensar es conducido al localizar. Pero hacer experiencias no quiere decir hacer algo o entrar en posesión de uno mismo, sino el hecho de que nos alcance algo que nos transforma: «Según el sentido exacto de la palabra, experienciar significa *eundo assequi*: al andar, conseguir algo de camino, obtenerlo discurriendo por un camino.» Hacer experiencias: éste es el «método» en un sentido más originario de la palabra: andar un camino. La experiencia lleva a un camino en el que el pensar renuncia a un lugar en beneficio de otro, porque intenta corresponder a lo aún impensado (Sp, 178, 159, 168 s.).

Si la localización no es en general método en el sentido usual de la palabra, menos es desde luego el método «absoluto» frente a otros métodos del pensar. Bien es verdad, empero, que la localización tiene que probarse una y otra vez como el Decir más originario de todos, localizando a todos los demás modos del Decir (incluyendo a los modos no propiamente lingüísticos del acontecer de la verdad) en las presuposiciones que conducen esos modos del acontecer de la verdad a la especie que les es propia. Sin embargo, la localización no puede arrogarse la pretensión de deducir desde sí, y de una vez por todas, los demás modos del acontecer de la verdad según la necesidad de los mismos.

La localización tiene que renunciar a la pretensión de «legitimarse» respecto de sí misma*. Pretender legitimarse significa aquí: querer *probar* que la verdad es el desocultamiento y, por ende, el camino que una y otra vez aporta lugares y que, por ello, exige localización. El pensar puede hacer la experiencia de que la verdad es el camino, y hacer ver incluso lo válido de esta experiencia; sin embargo, el camino de la verdad no se deja abarcar como un todo ni,

* Orig.: *Für sich selbst*. Es decir, Heidegger jamás podría escribir algo así como el último capítulo de la *Lógica* hegeliana, en el que, en uan recapitulación que es un «recuerdo interiorizante» (cf. también *Fenom.* cap. VIII), el método se *da cuenta* a sí mismo del camino que él mismo se ha trazado. Las determinaciones «en-sí» no tienen cabida en el pensar del último Heidegger. Y como tales determinaciones son *traducción* consciente de la *dynamis* y la *enérgeia* aristotélicas, es claro entonces que Heidegger se sitúa con todo rigor al *margen* de la metafísica occidental. *(N. del T.)*

por ende, representar ni asentar en la prueba como algo disponible. Si el camino fuera abarcado en su totalidad dejaría entonces de ser camino, pues éste, en el sentido propio de la palabra, es solamente camino cuando se abre a partir de un lugar determinado: el camino «en-sí» no es camino que pueda ser abarcado y representado en su totalidad, sino camino cuyo encaminamiento es insuprimible *. Heidegger no pretende destruir el camino como tal refiriéndolo a una meta última o incurvándolo, haciéndolo que reflexione hasta convertirse en círculo de un absoluto que se las ha consigo mismo. El problema del fundamento del acontecer de verdad y lenguaje —incluso si, como *causa sui*, se las ha ya consigo mismo— es rechazado, dado que toda voluntad de probar y fundar sigue siendo inadecuada para la verdad como des-ocultamiento (VA, 134). El hecho de que la verdad sea tal como nosotros la experienciamos es algo que no se deja emplazar con seguridad por fundamentación alguna, pues es el acontecer de la verdad el primero en abrir la región en que fundamentos y fundamentado se diferencian. Nosotros no podemos sino «limitarnos a dar nombre» al acaecimiento propicio de la verdad, «dado que éste no permite localización alguna, por ser la localidad de todos los lugares y espacios de juego del tiempo» (Sp, 258). Al acaecimiento propicio ya no lo podemos «localizar», dado que localizar significa poner en cuestión que haya un fundamento aún impensado y omnifundante. Pero si tomamos el nombre de localización en un sentido más esencial, entonces el acontecer mismo de verdad y lenguaje es la localización propiamente dicha, camino que aporta lugares y conduce de un lugar a otro al pensar. En cuanto camino, la verdad es la localidad, una localidad que ni se da ni es representable, porque ella misma «es» donación de lugares, de regiones en que se despeja el desocultamiento.

El pensar localizador, topológico, intenta algo bien simple: lo que busca es utilizar el lenguaje de manera meditada **. Tal pensar

---

* Orig.: *unaufhebbaren.* La referencia polémica a la *Aufhebung* hegeliana es patente. Todo el párrafo está en constante controversia con Hegel; inmediatamente después del punto se hablará de la imposibilidad de «incurvar» *(zurückbiegen)* el camino, frente a la lógica de la esencia hegeliana: la lógica de la reflexión *(Reflexion, Zurückbeugung)*. *(N. del T.)*

** Orig.: *besonnene.* Por influencia francesa, y por la extraordinaria dificultad de encontrar una palabra realmente ajustada a la cosa en castellano, se viene vertiendo (también en la presente obra) *Besinnung* por «meditación». Ello no deja de suscitar problemas, si pensamos en el origen de la voz castellana (lat.: *me dictare*) y en el

hace que se atienda al hecho de que nuestro lenguaje está determinado por presupuestos que siguen estando impensados y, como topología del ser, pregunta qué sea aquello que nosotros, hombres occidentales, mentamos propiamente cuando decimos «es». El pensar topológico medita sobre el hecho de que nosotros, al hablar como lo hacemos, nos insertamos en un lugar determinado en el acontecer de la verdad; tal pensar no dona lo propio en el sentido de lo único verdadero, como si fuera lo único correctamente adecuado a lo constantemente verdadero, sino que lo confía al suelo natal de la localización ulterior. Al final de su carta a Ernst Jünger —es decir, al final del intento de añadir a la topografía del nihilismo propuesta por Jünger* la topología, la mostración del lugar a partir del cual se habla— emplaza Heidegger las palabras de Goethe, que bien podrían ser justamente reclamadas como rasgo distintivo del pensar topológico: «Cuando alguien considera palabra y expresión como testimonios sagrados, sin pretender ponerlas en circulación al momento y precipitadamente como monedas o billetes, sino entendiéndolas como trueque recíproco, en el sentido de verdadero equivalente del cambio y comercio espirituales, no se le puede tomar a mal que llame la atención sobre la manera en que expresiones tradicionales, que a nadie resultan ya embarazosas, ejercen sin embargo una influencia nociva, ensombrecen la manera de ver las cosas, desfiguran el concepto y dan a disciplinas enteras una dirección falsa» (*Sobre la cuestión del ser*, 44; tr. 76 s.).

El camino del pensar de Heidegger, al que la presente exposición está dedicada, es de suyo una gran localización única; no una localización cualquiera, sino esa localización decisiva del ser que por vez primera lleva al pensar a su esencia localizadora. Tarea de esta exposición debiera ser una nueva cumplimentación de esa localización. Como ésta tiene su esencia en el heho de que el paso-atrás, el paso que regresa a lo impensado de lo pensado es un paso adelante (cf. ID, 45 ss.), esta exposición debe reflejar igualmente estas idas y venidas, este regreso y progreso: a la cuestión del ser se añade la

---

consecuente uso de *meditatio* por Déscartes (el único postkantiano que ha podido usar el término con toda justicia es Husserl en sus conferencias de París: *Cartesianische Meditationen*). *Besinnen* es más bien: el cat. *seny*. Por eso, bien podría haberse traducido aquí: «de manera *sensata*». Lo que ocurre es que las más de las veces se entiende por «sensato» lo plegado al *sentido común*. Y nada menos común que el «sentido» *(Sinn)* buscado por Heidegger, ya desde *Ser y tiempo*. *(N. del T.)*

* Cf. *Sobre la cuestión del ser* (tr. p. 55). *(N. del T.)*

pregunta por la historia acontecida y por el tiempo, con lo que esa cuestión viene a ser de nuevo tomada como pregunta por ser y tiempo. A su vez, esta pregunta tiene que volver a ser interrogada por lo que hace a su acuñación por parte de la historia acontecida; pensado de este modo a partir del horizonte del tiempo, el ser puede ser experienciado, en su esencia históricamente acontecida, como verdad que se retira al darse. La ya acontecida historia del pensar, la metafísica, tiene que ser renovadamente sometida a decisión sobre el plano de esta pregunta por la verdad, y la pregunta por la verdad misma como desocultamiento tiene que llegar a acreditarse en controversia con la tradición metafísica. Esta tradición tiene que ser interrogada sobre aquello que en ella hay de más originario e inicial, a fin de que la verdad se muestre como el ensamblaje del mundo, ensamblaje que sólo puede ser analizado desde luego en un Decir históricamente acontecido y localizador.

Dado que se trata de una mera introducción al pensar de Heidegger, esta exposición no explica el Decir del lugar de la verdad del ser en el sentido en que *hoy* podría planteárselo Heidegger como tarea, sino que se limita a conducir hacia ello. Para exponer como topología del ser el pensar encontrado por Heidegger en su camino habría que mostrar el modo en que, por medio de una meditación sobre los términos conductores del pensar, extrae Heidegger los prejuicios de ese pensar y sobre todo el modo en que lleva a lenguaje el prejuicio decisivo: que el ser haya sido pensado como asistir constante y que, por ello, la sustancia haya tenido que convertirse, finalmente, en sujeto que se coloca a sí mismo en su constancia *. Habría que mostrar en detalle el modo en que Heidegger se deja guiar por los términos conductores del pensar occidental hasta llegar a las palabras fundamentales del propio pensar para llevar a lenguaje lo impensado de lo pensado, entendiéndolo como lo prometido y acordado en el pensar y como lo que hay que pensar: el horizonte temporal a partir del cual fue pensado el ser —de manera oculta—

---

* Alusión al famoso modo de ver *(Ansicht)* de Hegel, según el cual: «todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia,* sino también y en la misma medida como *sujeto*» (*Fenom. Pról.* México, 1966, p. 15). Adviértase que Hegel no pretende que la sustancia *zu dem Subjekt werden musste* («haya tenido que convertirse en sujeto») como señala el autor —siguiendo fielmente a Heidegger— sino captar al sujeto como *verdad* de la sustancia misma. El sujeto no es una «cosa» distinta de la sustancia, y menos el resultado de su metamorfosis. *(N. del T.)*

como acaecimiento propicio del desocultamiento que se ajusta al ensamblaje del mundo y se abre a la decisión justamente al retirarse, en la estructura de emplazamiento de la técnica, a lo más extremo. Ya en el hecho, empero, de que la localización de la tradición llevada a cabo por Heidegger acontezca de muy diversas maneras en los diversos lugares del camino de su pensar, se muestra que ésta sigue siendo en sí misma problemática, o sea, que no se presta a ser expuesta como un hacerse cargo, ininterrumpido y completo, de la tradición; y menos cuando el expositor observa que esa localización no es una historia de la filosofía acontecida de Anaximandro a Nietzsche, sino que ha sido llevada a cabo para hacer posible un hablar desde el lugar propio. En los trabajos publicados por Heidegger, de ese hablar desde el lugar propio no nos llega en todo caso más que un rumor evocador, de modo que ha sido desde luego imposible hacer de un tal hablar el tema propio de esta exposición.

No se debe al azar que esta introducción concluya con una meditación sobre el problema del Decir. El hecho de que, tras transitar cincuenta años por el camino de su pensar, haya intentado Heidegger someter a decisión el problema del Decir es algo que tiene su propia necesidad: un pensar que pretende pasar de la localización de la tradición al hablar desde el propio lugar tiene que preguntarse por el lenguaje adecuado a su hablar. «Lo arduo y grave», dice el mismo Heidegger, «se halla en el lenguaje. Nuestros lenguajes occidentales son, cada uno a su modo, lenguajes del pensar metafísico. Que la esencia del lenguaje occidental no sea en sí misma sino esencia metafísica —y por ende esté definitivamente acuñada por la onto-teo-lógica— o que esos lenguajes concedan en verdad otras posibilidades del Decir —y ello significa, al mismo tiempo, del No-decir dicente— es problema que debe quedar abierto» (ID, 72). El lenguaje en el que ente y ser del ente han sido interpelados, ¿puede transformarse de tal modo que el pensar sea capaz de corresponder en él al acaecimiento propicio de desocultamiento y mundo? Cuando el lenguaje haya sufrido un giro en la localización de la tradición podrá entonces hacerse el intento, prestando oídos a lo impensado de la tradición, de dejar que, en este lenguaje, llegue a lenguaje ese corresponder ya nombrado. El hecho de que tal intento no esté necesariamente abocado en todo caso al fracaso es convicción expresada por Heidegger al final de *De camino al habla,* al emplazar allí la palabra de Humboldt en *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen*

Sprachbaues (Sobre la diversidad del edificio lingüístico humano), es decir, en ese tratado en el que Wilhelm von Humboldt ha trabajado —según escribe su hermano— «en solitario, en la cercanía de una *fosa*». Wilhelm von Humboldt dice:

«Sin que cambie la lengua en sus sonidos, y menos aún en sus formas y leyes, el *tiempo* introduce frecuentemente en ella, mediante un desarrollo creciente de las ideas, una incrementada fuerza espiritual del pensar y una sensibilidad más penetrante que la poseída antes por ella. Entonces es cuando viene a ubicarse un sentido distinto en el mismo habitáculo, a darse algo diverso bajo la misma impronta y a insinuarse un orden de ideas de matices distintos, aunque siga iguales leyes de conexión. Tal es el fruto constante de la *literatura* de un pueblo, mas dentro de ella, y aventajadamente, de la *poesía* y de la *filosofía*».

BIBLIOGRAFIA Y REPERTORIO DE SIGLAS

Se han empleado los escritos de Martin Heidegger en las ediciones indicadas a continuación. Algunos han sido designados con siglas que preceden a los títulos mencionados [1].

Neuere Forschungen über Logik (LITERARISCHE RUNDSCHAU FUER DAS KATOLISCHE DEUTSCHLAND. Ed. J. Sauer. Año 38. Friburgo d.B. (1912) 465 ss., 517 s., 565 ss.).

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik. Leipzig, 1914.

Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tubinga, 1916.

Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenchaft (ZEITSCHRIFT FUER PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK). 161 Leipzig (1916), 173-188.

SuZ *Sein und Zeit.* 7.ª edición. Tubinga, 1953.
[*El ser y el tiempo.* Tr. José Gaos, México, 1974[5].]

Recensión de E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denren* [Tr. de A. Morones, México, 1972]. En DEUTSCHE LITERATURZEITUNG FUER KRITIK DER INTERNATIONALEN WISSENSCHAFT. Nueva Serie. Año V (Berlín, 1928), 1000-1012.

G *Vom Wesen des Grundes.* Frankfurt, 1955[4].

---

[1] Cuando hay traducción castellana, citamos ésta bajo el título correspondiente. En la presente obra se cita igualmente según las siglas indicadas por el autor, haciendo seguir la paginación de la edición castellana. En general, si el escrito está traducido, se indica en esta obra sólo el título de la traducción. De lo contrario, se acompaña al título original una posible traducción de éste. Para evitar ambigüedades en la terminología, *todas* las citas han sido vertidas de los originales, sin que ello prejuzgue en modo alguno la calidad de las traducciones existentes. *(N. del T.)*

[*De la esencia del fundamento* (En *Ser, verdad y fundamento.* Traducción de E. García Belsunce. Caracas, 1968[3]).]

K *Kant und das Problem der Metaphysik.* Frankfurt a.M., 1951[2].
[*Kant y el problema de la metafísica.* Tr. G. I. Roth. México, 1973.]

WiM *Was ist Metaphisik?* Frankfurt a.M., 1955[7].
[*¿Qué es metafísica?* Tr. X. Zubiri. Buenos Aires, 1970 (*El retorno al fundamento de la metafísica.* Prólogo a *¿Qué es metafísica?* Tr. R. Gutiérrez Girardot. IDEAS Y VALORES. Bogotá, 3-4 (1952), 203-220). (Epílogo a *¿Qué es metafísica?* Tr. de E. García Belsunce. REVISTA DE FILOSOFIA. La Plata, 14 (1964), 74-82).]
Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Breslau o.J.
[*La autoafirmación de la Universidad alemana.* (Junto con: *El Rectorado, 1933-1934,* y *Entrevista del SPIEGEL.*) Tr. Ramón Rodríguez. Madrid, 1989, 7-19.]

VWW *Vom Wesen der Wahrheit.* Frankfur a.M., 1954[3].
[*De la esencia de la verdad.* (En *Ser, verdad y fundamento,* ya cit.).]

EH *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.* Segunda ed. ampliada. Frankfurt a.M., 1951.
[*Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin.* Tr. J. M. Valverde. Barcelona, 1983.]

PL *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus».* Berna, 1954[2].
[*Doctrina de la verdad según Platón.* Tr. L. D. García Bacca, y *Carta sobre el humanismo.* Trad. A. Wagner de Reyna. Santiago de Chile, 1958. De esta última hay otra trad. de R. Gutiérrez Girardot. Madrid, 1959. Se cita por esta versión, anteponiendo a la página: *Hum.*]
Der Feldweg. Frankfur a.M., 1953.
Aus der Erfahrung des Denkens. Pfullingen, 1954.
[*De la experiencia del pensar.* Tr. J. M. Valverde. CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, Madrid, 56 (1954), 173-180. *Des-de la experiencia del pensament.* Tr. J. B. Llinares. Barcelona, 1986 (ed. trilingüe).]

Hw *Holzwege.* Frankfurt, 1950.
[*Sendas perdidas.* Tr. J. Rovira Armengol. Buenos Aires, 1979[3].]

E *Einführung in die Meyaphysik.* Tubinga, 1953.
[*Introducción a la Metafísica.* Tr. E. Estiú. Buenos Aires, 1966.]

WhD *Was heisst Denken?* Tubinga, 1954.
[*¿Qué siginifica pensar?* Tr. H. Kahnemann. Buenos Aires, 1964.]

VA *Vorträge und Aufsätze.* Pfullingen, 1954.
Was ist das-die Philosopie? Pfullingen, 1956.
[*¿Qué es eso de la filosofía?* (En: *¿Qué es Filosofía?* Tr. J. L. Molinuevo. Madrid, 1978).]
Zur Seinsfrage. Frankfurt a.M., 1956.
[*Sobre la cuestión del ser.* Tr. Germán Bleiberg. Madrid, 1958.]

SvG *Der Satz vom Grund.* Pfullingen, 1957.
[*La proposición del fundamento.* Tr. y nota de F. Duque y J. Pérez de Tudela. Barcelona, 1991.]
[*El principio de razón* (En *¿Qué es Filosofía?* Ya cit. Se trata sólo de la

conferencia, no del curso del WS 1955-6. Corresponde a las páginas 189-211 de la 4.ª ed. (1971) del original).]
ID [*Identidad y diferencia*. Ed. bilingüe de A. Leyte. Tr. de H. Cortés y A. Leyte. Barcelona, 1988.]
Identität und Differenz. Pfullingen, 1957.
Hebel - der Hausfreund. Pfullingen, 1957.
Grundsätze des Denkens. JAHRBUCH FUER PSYCHOLOGIE UND PSYCHOTHERAPIE. 6 (Friburgo y Munich, 1958), 33-41.
Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles Physik B 1. IL PENSIERO. III (1958), 129-156, 265-289.
[*Acerca del concepto y la esencia de la physis. Aristóteles Física B 1*. ESCRITOS (Univ. Pont. Bolivia) I, 4 (1976), 39-46; 96-104; 148-154; 203-213 y II, 5 (1977), 36-47.]
Antrittsrede vor der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. WISSENSCHAFT UND WELTBILD, 12 (Viena, 1959), 610 ss.
Gelassenheit. Pfullingen, 1959.
[*Serenidad*, tr. de Y. Zimmermann. Barcelona, 1989.]
Sp *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, 1959.
[*De camino al habla*, tr. de Y. Zimmermann. Barcelona, 1987.]
Aufzeichnungen aus der Wekstatt. NEUE ZUERCHER ZEITUNG. 27 sep. 1959, hoja 5.
Urs *Der Ursprung des Kunstwerkes* (Reclams Universal-Bibliothek número 8446/47). [El grueso del artículo está recogido en *Sendas perdidas*. Para la ed. Reclam escribió Heidegger algunas adiciones de las que no hay traducción castellana.]
Hegel und die Griechen (En: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*. Escrito homenaje a H.-G. Gadamer. Tubinga, 1960, 43-57).
Hölderlins Erde und Himmel. HOELDERLIN-JAHRBUCH, 1958-1960 (1960), 13-39.
Sprache und Heimat. HEBEL-JAHRBUCH (1960), 27-50.
N I *Nietzsche*. I vol. Pfullingen, 1961.
N II *Nietzsche*. II vol. Pfullingen, 1961.
Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Tubinga, 1962.
[*La pregunta por la cosa*. Tr. E. García Belsunce y Z. Szankay. Buenos Aires, 1975.]
Kants These über das Sein. Frankfurt a.M., 1962.
[*La tesis de Kant sobre el ser* (En *Ser, verdad y fundamento*. Ya cit.).]

Además de las obras publicadas, y ya citadas, de Heidegger, he hecho uso de unos pocos inéditos, mas no para aprovecharme de ellos sino para corregir más bien la imagen distorsionada que surge cuando el camino del pensar de Heidegger queda bosquejado solamente a partir de trabajos ya impresos. Los primeros cursos impartidos en Friburgo, a los que me remito en el texto, fueron por mí conocidos sólo a partir de apuntes y por mediación indirecta, cosa que he de agradecer especialmente al profesor Oskar Becker. Otros cursos y trabajos me fueron confiados para su estudio por el propio autor; he citado de los siguientes:

Beiträge zur Philosophie, 1936-38. [G. A. 65; Frankfurt/M. 1989; cit. como: *Aportes a la filosofía.*]
Die Ueberwindung der Metaphysik, 1938-39.
Repeticiones del curso dedicado a Nietzsche: *Der Wille zur Macht als Erkenntnis*, 1939.
Das Ereignis, 1941.
Hölderlins Hymnen. Curso del semestre de verano de 1942. [G. A. 53; Frankfurt/M. 1984.]
Einblick in das, was ist. Conferencias impartidas por vez primera en Bremen, 1949.

[Además se cuenta ya en español con: *Conceptos fundamentales. Semestre de verano de 1941*. Tr. de M. E. Vázquez. Madrid, 1989. Y por el mismo tr.: *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid, 1992; de próxima aparición y a cargo de A. Leyte, *Sendas perdidas* (nueva versión) y *Aportes a la filosofía*. Todos ellos, bajo este sello editorial. En Eds. del Serbal (Barcelona, 1992), *Conferencias y artículos* (tr. de Eustaquio Barjau). En preparación (misma ed.), *El arte y el espacio*, *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*, *Constitución a la pregunta por la determinación de la cosa del pensar* (tr. de F. Duque).

EPILOGO A LA SEGUNDA EDICION ALEMANA [1983]

Sólo en casos especiales cabe refundir un libro escrito hace veinte años de manera que vuelva a resultar actual. Esta tarea se hace irresoluble cuando se trata de una obra filosófica que había quedado abierta, que seguía dando estímulo en múltiples direcciones y que tenía —y tiene aún— que ser primero avistado desde respectos que conduzcan a tomar opciones decisivas. En este caso, un epílogo podrá justificar la nueva edición en el caso de que no sólo dé a ver que el libro sigue estando solicitado y que ha sido traducido a otros idiomas, sino también que seguía un planteamiento específico que no ha vuelto a ser continuado en la misma línea. Tal planteamiento consistía en la tentativa de seguir la cumplimentación de los pasos singulares mediante los cuales pone a prueba Heidegger, en el camino de su pensar, los caminos tradicionales de la filosofía, tratando de llevar el filosofar de nuestro tiempo ante la tarea que le es propia. Al hablar de un camino del pensar, entendido en ese sentido, se evita el despliegue y concatenación de una historia evolutiva que parte de un motivo conductor, así como la orientación a una meta determinada o incluso la mera exposición histórica, como si se tratara de un movimiento sistemático horro de resultados. Así, en estos años se ha hablado igualmente del «camino del pensar» de otros filósofos. Cabe preguntarse si al camino se le debe atribuir solamente un sentido heurístico o si se trata más bien de que el

filosofar tome su punto de partida del hecho de que lo encausado en él no se da en modo alguno sin el camino mismo, y de que incluso es posible que la cosa que le es propia desaparezca en la cumplimentación de un camino sin fin que se irisa en perspectivas cambiantes. El mismo Heidegger ha propuesto como lema de la edición completa de sus obras: «caminos, no obras», reivindicando de ese modo para su pensar una pluralidad de caminos. En cualquier caso, lo que está en juego en el camino o caminos heideggerianos es el camino o caminos de la filosofía; el valor de Heidegger es el de un pensador que ha dado sentido a una época.

Los filósofos que dan sentido a una época aportan una nueva concepción al trabajo intelectual que puede ser luego acogida, aprobada, refutada, restringida y modificada en siempre nuevos giros. Así, la historia occidental del pensar pudo ser entendida en su totalidad como una serie de notas al pie de las páginas de Platón *. ¿No ha sido Platón el que, mediante su doctrina de las ideas, ha vinculado el pensar a la captación de lo que es según su legalidad y, luego, al ensamblaje de esas legalidades en un todo gradualmente articulado? Cuando Ammonio Saccas impartió sus lecciones en Alejandría y su discípulo Plotino lo hizo posteriormente en Roma, ganando para el «neoplatonismo» en virtud de sus discursos un público hambriento de formación y salvación, se puso en marcha otra faceta del pensar platónico: el ascenso del alma a lo divino, o sea, al ser, lo verdadero y lo Uno por encima de todas las cosas dispersas. Así, las notas al pie de las páginas de Platón son al mismo tiempo la polémica en torno al problema de qué sea propiamente el verdadero Platón. Aristóteles dijo, por ser el más grande de los discípulos de Platón, unas palabras que después se convertirían en adagio: *Plato amicus, magis amica veritas.* En su crítica a Platón, quizá ponga Aristóteles la doctrina de las ideas bajo un punto de vista inadecuado; en cualquier caso él —hijo de médico— apunta al hecho de que la vida es actividad y de que el hombre tiene que verse guiado en su vida aquí, en la cambiante esfera sublunar, por una filosofía práctica con ley propia. Bien puede ser que esa filosofía práctica o política esté lastrada por cosas para las que hoy apenas podemos tener comprensión: la idea, por caso, de que haya seres humanos esclavos por naturaleza, o la orientación de la comunidad

* Según el famoso *dictum* de Alfred N. Whitehead. *(N. del T.)*

humana a la *pólis* en un tiempo en el que Alejandro, pupilo de Aristóteles, edificaba un imperio mundial. Pero una vez que, de entre las obras de Aristóteles, ha sido la *Etica de Nicómaco* la llevada al primer plano, es posible que a partir de ésta le sea la obra aristotélica a quien filosofa algo así como el suelo natal de procedencia. Desde otra perspectiva, dos mil años después de Platón y Aristóteles ha hecho triunfar Kant el filosofar aristotélico como trabajo analítico frente a las ensoñaciones platónicas y neoplatónicas del ascenso del alma y de su participación en lo divino. Dentro de una constelación transformada, Kant ha intentado corresponder a la tarea de la filosofía mediante una concepción nueva preguntando por los elementos aprióricos del conocimiento (o de la orientación racional de la praxis): no debe haber solamente algo analítico *a priori* y *a posteriori,* sino un *a priori* sintético. Es posible que la concepción kantiana haya fracasado, en la medida en que, aunque ciertamente exista correspondencia entre la relación sustancia-accidente y los juicios determinados, es difícil que se dé el respecto afirmado por Kant entre juicios y conceptos fundamentales en total. Pero el intento de seguir buscando, con Kant, los elementos apriórícos del conocimiento ha pasado incólume los embates de tal crítica. Otra cuestión es si también haya que dar acogida, junto a ese intento, a la versión que Fichte —incluso bajo las protestas del mismo Kant— y luego Schelling y Hegel hicieron del planteamiento trascendental, captando —según la formulación hegeliana— la sustancia de la filosofía clásica como sujeto.

En el siglo veinte, en un tiempo de catástrofes y derrumbamientos que alteran la historia mundial, Martin Heidegger ha intentado volver a determinar, con y contra Platón y Aristóteles, Kant y Hegel, qué sea y qué pueda ser la filosofía. A Heidegger no se le puede negar el título de «gran filósofo», de filósofo que da sentido a una época, y ello aun cuando se le aplicara un procedimiento hoy en boga, propuesto con tanto celo por aquellos que, desde fuera, desean jugar a dirigentes de una política de investigación: a saber, aun cuando se contara el número de publicaciones en que los trabajos de Heidegger ocupan un lugar relevante o están sometidos a discusión (según esa cuenta, Heidegger no habría sido todavía, ciertamente, un gran filósofo cuando escribió *Ser y tiempo*). Frente a tales cómputos, es posible desde luego que en las eruditas reseñas de una vieja Academia se siga hablando aún de Husserl, Heidegger y Sartre como

de escritores que mantienen animado el cotarro filosófico. Por lo que hace a Heidegger, cabe poner además de relieve el hecho de que, a través de *Ser y tiempo*, diera una nueva y decisiva configuración a la importante filosofía fenomenológica de Husserl y Scheler, de que haya ayudado a echar a andar una filosofía matemática gracias a Oskar Becker y una nueva teología gracias a Bultmann y de que, ulteriormente, haya determinado mediante nuevos impulsos los criterios rectores de la filosofía, y especialmente de la europea continental. Aun aceptando todas estas influencias, lo que sigue siendo desde luego objeto de polémica es de qué trate en definitiva el pensar de Heidegger. Cuando éste hizo poner una estrella en su lápida, cabe preguntarse por la palabra en que él interpeló a esa estrella a la que había querido encaminarse. El título *Ser y tiempo* no fue más que una señal del camino: Heidegger creyó que no podía seguir ya la vía de la filosofía clásica que interpelaba de algún modo al ser como sustancia e instalaba las sustancias en referencia a un ente supremo y divino sobre el que no cabía inquirir más; en el intento de la filosofía moderna por constituir en la autoconciencia un último y seguro modo de acceso a lo ente veía Heidegger solamente una reformulación del planteamiento primero. Pero esos planteamientos habían sido puestos en cuestión por el descubrimiento de la evolución de la vida, y más aún por la experiencia de la historicidad del ser humano. Así, a Heidegger no le importaba solamente el ser como verdad de lo ente y el respecto de aquél al tiempo, sino la verdad del ser mismo como acaecimiento propicio y, por ende, como despejamiento para el ocultarse. «Acaecimiento propicio» y «despejamiento», ¿son acaso palabras que puedan juntarse a otras como «idea», «sustancia» y «trascendental» y dirigir incluso durante doscientos años, o dos mil, la meditación filosófica? Cuando atendemos a los trabajos de Heidegger, vemos que los términos conductores no se limitan a reemplazarse unos a otros, sino que quedan determinados en los tramos del camino en formas siempre nuevas y distintas.

Así, y por mor de nuestro propio filosofar y del venidero, sigue siendo necesario hoy igual que antes preguntarse por los pasos realizados por Heidegger en el camino o caminos de su pensar. Con todo, en esta nueva edición de mi anterior tentativa no deseo esquivar la pregunta sobre el modo en que hoy plantearía tal intento. Igualmente deseo contestar a la pregunta, frecuentemente planteada, de si haya obrado con justicia al dejar intocadas las implicaciones

políticas de Heidegger. Por último, para el uso correcto del presente libro me parece necesario señalar que éste, junto con su perspectiva específica, entra dentro de una determinada situación de la influencia ejercida por el pensar heideggeriano.

I

En los años cincuenta, cuando tras la gran catástrofe buscaban de nuevo filosofía y teología una alianza, ha contado Heidegger con frecuencia que su paisano de Messkirch Konrad Grüber (rector del seminario de Constanza y párroco en esa ciudad, y más tarde arzobispo de Friburgo) le había regalado tras su paso del instituto de bachillerato de Constanza al de Friburgo la disertación de Franz Brentano sobre la múltiple significación de lo ente en Aristóteles. Este trabajo, que sirvió de primicia para su pensar, reforzado por el compendio *Vom Sein (Sobre el ser)* del teólogo friburgués Braig, significó para Heidegger el acceso a la filosofía. En *Gespräch von der Sprache* (Sp, 92 y s.) *(Diálogo sobre el lenguaje)*, remite Heidegger a su huésped japonés a la cuarta estrofa del *Himno al Rin* hölderliniano, según la cual el parto y el rayo de luz que le sale al encuentro al recién nacido pueden más que penuria y disciplina. ¿Fue la doctrina sobre las múltiples maneras de significar «ser» tal rayo de luz, que siguió siendo igualmente decisivo en la penuria de los tiempos y en la disciplina de las escuelas filosóficas? Según la exégesis heideggeriana de Hölderlin, el parto es para el Rin su nacimiento de la tierra; el rayo de luz, el rayo en el que se reúne la esencia del dios rector, Zeus. Semele, que ansía ver al dios, se consume en su rayo, pero Dionisos viene a nacer de las cenizas de la madre calcinada. *Las Bacantes* de Eurípides muestran que en el obrar de Dionisos hay una revolución de la cultura; pero este dios hace ver también a los poetas la tarea: envuelto en el canto, alcanzar al pueblo el fuego celeste. Al apuntar a la disertación de Brentano, Heidegger no pretende suscitar la opinión de que él supiera ya en 1907 aquello por lo que más tarde ha seguido preguntando. Pero no cabe duda de que Heidegger estaba convencido de que, con la pregunta por el ser, había contribuido a una transformación que abría una época.

Es posible que las diferencias, por ejemplo «ser-qué» (quididad), «hecho de ser» y «ser-verdad», hayan tenido su acuñación previa en el uso de «es» como cópula, en la afirmación de existencia y en giros

como «el caso es que...». Pero el aristotelismo medieval desprendió (para empezar, por el empleo de la lengua latina) de su enraizamiento lingüístico aquello que antes se pensaba en griego, e intentó explicitarlo conceptualmente. En el curso de 1935 sobre *Introducción a la metafísica,* Heidegger se ha planteado la pregunta de si no habrán sido determinados presupuestos de la historia del lenguaje indogermánico y, en especial, del griego los que llevaron a la filosofía a encontrar en una pregunta por el ser su primera y última cuestión y después, quizá, a malograrse. Las indicaciones de Heidegger han sido posteriormente —del lado filosófico y del lingüístico— completadas, corregidas y desarrolladas de variadas maneras; Charles H. Kahn ha hecho desembocar en su *The Verb 'Be' in Ancient Greek* (1973) las diversas investigaciones al respecto en un resultado que puede servir de ejemplo. Su idea es que la lengua griega ha precedido en su trabajo a la filosofía, para fortuna de ésta. En la PHILOSOPHISCHE RUNDSCHAU (24 [1977] 161-176), Ernst Tugendhat ha discutido críticamente los resultados de Kahn, siendo su idea que los antecedentes lingüísticos han desviado y descarriado más bien a la filosofía. Según él, nada habría más oscurantista y antiilustrado que el aceptar una acuñación del pensar por el lenguaje; en nuestro siglo, sólo la neoescolástica y luego Heidegger han determinado y envenenado el filosofar con su hablar —poco sometido a prueba— sobre el ser. De hecho, habría que preguntarse si el hablar sobre el ser o sobre un último «se da» no unificará la tradición especulativa con una tendencia hermenéutica, de tal modo que la verdad aparezca como un acontecer o un «sino» ineluctable. Sin embargo, en lugar de caracterizar el hablar sobre el ser de manera positiva o negativa con imágenes de tipo mítico o con consignas de lucha ideológica, debería haberse fijado exactamente el modo en que Heidegger se sirve de ese hablar en los distintos pasos de su caminar. Heidegger parte del aristotelismo medieval, para superarlo pronto; la orientación en el «Yo soy» es conseguida después solamente al precio de una ruptura, pero esa orientación varía decisivamente al hablar del ser como acaecimiento propicio y, posteriormente, cuando es la problemática del nihilismo la tomada, una vez más, como punto de partida. Lo que hay que hacer es diferenciar esas concepciones entre sí y, desde su propia perspectiva, distinguirlas luego de la lógica trascendental kantiana o de una ontología edificada sobre el nominalismo.

Hijo de un sacristán de Messkirch, Heidegger está destinado a convertirse en teólogo cuando, alumno de bachillerato, recibe la disertación de Brentano o se endereza luego al estudio de la teología católica, que comenzaba con la introducción en la filosofía escolástica. Cuando Heidegger abandona la teología después de cuatro semestres, no se debió tal cosa a un desvío de ella (en un currículo fundamenta Heidegger el cambio de estudios en el hecho de que un fallo cardíaco le había inutilizado para cumplir los duros deberes del sacerdocio). Tras la finalización de estudios llegó incluso a hacerse cargo de actividades docentes en filosofía para teólogos católicos. Sus *Frühen Schriften (Escritos de juventud)*, recopilados entre la primera y segunda ediciones de la presente obra, muestran su inclinación al aristotelismo escolástico en toda su amplitud. El artículo *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie (El problema de la realidad en la filosofía moderna)* vuelve al realismo crítico de Külpe frente al consciencialismo de estirpe humeana y el fenomenalismo kantiano. La «filosofía escolástico-aristotélica, que de siempre ha pensado de modo realista» estaba igualmente representada por los trabajos de Gayser. Los maestros directos de Heidegger dan también indicaciones que nos llevan más lejos: Braig, todavía en el sentido de la escuela católica de teología de Tubinga, apunta a la significación de Hegel y Schelling para la teología; Krebs, a la mística medieval (por medio de trabajos que hoy siguen siendo importantes). En Husserl podía encontrar apoyo el objetivismo y la distinción entre los ámbitos del ser (por ejemplo, entre lo real y el ser-verdad entendido como valor). El trabajo sobre el problema de la realidad se pronuncia aún contra Kant y critica a Hegel, en cuyo pensar habría llegado el idealismo a extraviarse por completo; posteriormente, el neokantismo llevaría cada vez más a Heidegger a acercarse a Kant e incluso a Fichte. Ahí estaban los trabajos de Lask, en los cuales encontró Heidegger un enlace entre Husserl y su nuevo maestro, Rickert, y además entre Aristóteles y Kant: el conocimiento es considerado a partir del juicio; la posibilidad de aplicación de las categorías se amplía hasta abarcar la totalidad de lo pensable. Y si las categorías no son formas de un material sensible, sino que se refieren a lo ente y a lo valioso, se hacen entonces igualmente forma de la forma y, en la delimitación del valer, llegan a ser incluso forma de la forma de la forma (como escribe Heidegger en su informe *Neuere Forschungen über Logik [Nuevas investigaciones sobre lógica]*).

Pero lo que le interesa igualmente al joven Heidegger son cuestiones concretas de teoría de la ciencia. En el instituto de Friburgo le había conducido uno de sus profesores a las más difíciles tareas de la matemática; más tarde había mostrado interés por la teoría de la evolución; por eso, al abandonar la facultad de teología estudió, junto con filosofía, matemáticas y ciencias naturales. Sólo al final de sus estudios, profesores como Finke (y Vöge) despertaron en él comprensión para la historia. El escrito de habilitación nombra, «en lo concerniente al derecho propio de las ciencias que tratan del individuo», a Dilthey junto con Rickert y Simmel. Al designar, con Dilthey, al *doctor subtilis* Duns Escoto como el «más agudo de todos los escolásticos», lo que hace Heidegger palmariamente es citar el tratado sobre el panteísmo en su evolución histórica según el vol. 2 de los *Escritos completos* de Dilthey, aparecido en 1914 como primer volumen de esa edición (en la p. 321 se habla del «más agudo de todos los escolásticos»). El discurso de habilitación vuelve, con su lema tomado de la prédica del Maestro Eckhart, *Consideravit domum,* a la distinción rickertiana entre configuración del valor (en el tiempo y la historia) y configuración «eterna» del valor, regresando a la comprensión metafísica de tiempo y eternidad establecida por Plotino. Una recensión del libro de Nikolai von Bubnoff sobre *Temporalidad y atemporalidad* vuelve igualmente a intentar enlazar, echando mano al viejo cliché de la oposición entre Heráclito y Parménides, la efectiva realidad temporal de la percepción sensible con la atemporalidad del pensamiento abstracto. Bergson que, con su tratado sobre tiempo y libertad, había hecho en el año del nacimiento de Heidegger definitivamente obsoletas armonizaciones de ese tipo, es considerado igualmente en la disertación heideggeriana como pensador unilateralmente orientado a Heráclito.

Las palabras con que Heidegger concluye su escrito de habilitación no se limitan a comprehender escolástica y mística dentro de la «concepción medieval del mundo», sino que se refieren igualmente al «sistema de una concepción histórica del mundo» por parte de Novalis, Friedrich Schlegel y Hegel. En la Pascua de 1917 recibió Heidegger como regalo el libro de Hermann Süskind *Christentum und Geschichte bei Schleiermacher* (1911) —con un lema griego tomado de *Las Leyes* (728 C) de Platón—; el libro convertía, partiendo de Troeltsch, la absolutez del cristianismo afirmada aún por Schleiermacher en un «cristianismo libre», entendido como la forma supre-

ma de verdad que nos haya sido dada, insertándolo de este modo en la historia acontecida. A principios de agosto de 1917 impartió Heidegger en un círculo privado una conferencia sobre el problema de lo religioso en Schleiermacher (especialmente en conexión con el segundo de las *Reden über Religion**. Tales escasos testimonios muestran que esas tendencias habían llegado algo tardíamente a impulsar el pensar de Heidegger, ya que nos son conocidas, por ejemplo, por el círculo de Franz Rosenzweig en Friburgo y Heidelberg: se trataba de responder de modo creador a las ideas de 1800 con ideas de 1900 (Heidegger poseía la edición de Rosenzweig [1917] del *Más antiguo programa sistemático*** pero decía que nunca «le había gustado» eso de: «texto de Schelling, letra de Hegel»). Igual que ocurrió en el círculo de Rosenzweig, también en el caso de Heidegger condujeron esos intentos al distanciamiento del propio origen y, sobre todo, a la ruptura decidida con la tradición idealista. El 9 de enero de 1919 expuso Heidegger a su protector, el teólogo friburgués Krebs, las razones por las que no podía seguir haciéndose cargo de la enseñanza filosófica para teólogos católicos: «Concepciones epistemológicas que se extienden a la teoría del conocimiento de la historia acontecida han hecho que el sistema del catolicismo llegue a resultarme cuestionable e inaceptable: no así el cristianismo y la metafísica (entendiendo a esta última, de todas formas, en un sentido nuevo...)».

Este distanciamiento del origen teológico no significó ciertamente desvío alguno de la teología, sino radicalización de ésta. Heidegger ha puesto una y otra vez de relieve que la segunda guerra mundial había confirmado lo que espíritus despiertos (el más importante de los cuales era entonces sin duda Dostoyewski) habían puesto de manifiesto hacía tiempo, a saber: que las representaciones conductoras o «valores» de la cultura europea habían llegado a perder su fuerza. Cuando Spengler habló de la decadencia de Occidente, Heidegger intentó entonces comprender esa decadencia en cuanto tal y, por ende, en cuanto posible transición. Estímulos importantes de ese intento fueron Bergson, Dilthey y Jaspers; pero más decisivo fue desde luego para Heidegger el que la teología de entonces volviera a descubrir la escatología de la originaria religiosi-

* *Sobre la religión*. Tr. de A. Ginzo. Madrid, 1990. *(N. del T.)*

** Hay tr. cast. en *Escritos de juventud* de Hegel. México-Madrid, 1978, pp. 219-220. *(N. del T.)*

dad cristiana; gracias a ello, Heidegger se apartó tanto de un cristianismo platonizante al estilo de Schleiermacher como del kantismo de la tradición de Ritschl. Se desconoce lo que Heidegger haya estudiado especialemente en esa época; la irrupción de la escatología del cristianismo primitivo mostraba ciertamente un amplio espectro: desde la confianza, por ejemplo, en la tradición histórica sobre la figura de Jesús en Albert Schweizer hasta el método de historia de las formas *, que impulsaba a la disolución de la realidad efectiva del acontecer histórico del mensaje neotestamentario en los detalles de la configuración de la forma literaria. (Ahí estaban también las contribuciones populares —que causaron una gran sensación—, como el pseudorromántico *Christusmythe* de Arthur Drews de 1909; el viejo Heidegger identificaba aún con certero tacto una de las desviaciones de la creencia adventista, una vez mencionada por casualidad, como resultante del influjo de Drews: la segunda venida de Cristo como Orión con los brazos extendidos al árbol del mundo, la vía láctea.) En su curso sobre fenomenología del invierno 1919-20, que durante el mismo recibiría el título *Grundprobleme der Phänomenologie (Problemas fundamentales de la fenomenología)*, partía Heidegger del hecho de que la vida fáctica, que sería la vida histórica, habría sido descubierta en la primitiva religión cristiana, y de que ese descubrimiento tendría que haberse vuelto a imponer repetidamente, tanto en S. Agustín y en la mística medieval como en el joven Lutero y en Kierkegaard, contra la avalancha extranjera del modo griego conceptual de pensar. Aquello que la religión había descubierto por debajo de determinadas representaciones «mitológicas», convertidas en algo extraño para nosotros, es lo que pone Heidegger a la base de la filosofía: las últimas cosas se muestran al hombre en un instante, que queda indisponible. Pero con esta concepción, ¿no deja entonces de existir la filosofía, orientada a la sustancia y la esencia o a asegurar la certeza de sí mismo?

Heidegger se había convertido (junto con Oskar Becker) en ayudante de Husserl; la fenomenología de éste aparecía entonces como posibilidad de un inicio radicalmente nuevo que dejaba rezagado aun al neokantismo. Se ha hecho notar con frecuencia la opinión de Husserl de que la fenomenología contaba entonces con

* Respecto al *formgeschichtliche Methode*, *vid.* *Lexikon für Theologie und Kirche*. Friburgo, de B., 1960 (IV, 211-13), *sub voce*. (*N. del T.*)

Husserl mismo y con Heidegger, el cual quería exponer en una extensa obra sobre Aristóteles su propio estilo fenomenológico de filosofar. Al mismo tiempo, Heidegger entró en contacto con el pensar de Dilthey, mientras que su amistad con Jaspers tomó forma concreta en una recensión de la *Psicología de las concepciones del mundo,* en cuya obra no se había limitado Jaspers a llamar la atención sobre Kierkegaard, sino que había entendido como existencia la vida humana en general, a partir de situaciones límites. La fenomenología de la vida, según la exponía entonces Heidegger en sus cursos, parecía tener un solo competidor realmente efectivo: la dialéctica de origen hegeliano. Heidegger ha expuesto con frecuencia la opinión de que el libro sobre Hegel —luego rechazado por su propio autor— con el que Julius Ebbinghaus obtuvo en febrero de 1921 la habilitación con Husserl había puesto de manifiesto la dialéctica de Hegel mejor que la fijación del sistema hegeliano elaborada por Richard Kroner en su *De Kant a Hegel.* Hijo de aquel Hermann Ebbinghaus que desde la psicología había atacado y alcanzado tan certeramente a Dilthey, Julius Ebbinghaus —entonces, hegeliano— era, en formulación de Driesch, la Idea de su padre en su ser-otro. En su disertación de Heidelberg, Ebbinghaus expuso la tesis de que el problema categorial en su versión kantiana llevaba en definitiva a Fichte y Hegel, o sea, a la interacción entre unidad y multiplicidad, Yo y No-Yo. Un trabajo sobre la evolución de Hegel hasta los años de Jena, que debía ser más filosófico que las paráfrasis diltheyanas, exponía esa «dialéctica»; pero cuando la obra estaba en prensa, Ebbinghaus estimó que andaba por un camino errado al utilizar, por ejemplo, una categoría precisada de justificación para establecer la fundamentación última. (De un seminario conjunto con Oskar Becker sobre los juicios problemáticos, singulares e infinitos surgiría la conocida disertación de Klaus Reich, el cual —al igual que el propio Ebbinghaus— retornaría a un kantismo estricto.) En una exposición de su propio quehacer da cuenta Ebbinghaus de su amistad con Heidegger: «Este había recibido como premio o regalo, no me acuerdo ya de quién ni con qué motivo, la edición erlangeniana de las obras de Lutero, y de este modo pudimos leer juntos una temporada, durante las tardes que pasábamos en común, los escritos de Lutero sobre la reforma (*Philosophie in Selbstdarstellungen.* Ed. L. J. Pongratz. Hamburgo, 1977; III, 33). Fruto de estas lecturas fue *Luther und Kant,* que Ebbinghaus publicó en 1927 en los anales

dedicados a Lutero: tanto el reformador —se decía allí— como el filósofo someten al hombre a un mandato, pero Lutero no legitima el servicio divino desde el punto de vista filosófico sino históricamente, a partir de una revelación. Seguía siendo un problema para Heidegger saber si había que tender un puente —y cómo habría que hacerlo, en su caso— entre lo filosófico y lo histórico cuando llegó en 1923 a Marburgo y se ganó allí la amistad de Rudolf Bultmann. Bultmann reedificaba la teología neotestamentaria partiendo más de una escatología del presente que de una dialéctica entre lo eterno y lo temporal del estilo de la propuesta por Kièrkegaard, y que Karl Barth empleaba en su explicación de la *Epístola a los Romanos*. Heidegger se vería empero cada vez más urgido a apartar —mediante un ateísmo metódico— a la teología de la filosofía, sin pretender sin embargo tomar una opción en el terreno de lo «existencial». Heidegger había sido llamado a Marburgo para representar a la filosofía fenomenológica, aparte de para dar lecciones sobre Aristóteles y la filosofía medieval; y, sin embargo, en lugar del planeado libro sobre Aristóteles sacó a la luz en 1927 *Ser y tiempo*.

La fenomenología de la vida impartida por Heidegger en sus primeros cursos friburgueses se halla también *in nuce* en la recensión de Jaspers, ahora desponible en la nueva edición de la compilación *Wegmarken (Hitos del camino)*: la vida, que es fáctica, tiene que entenderse históricamente en cada caso a partir de la situación en que esté. Aunque ya Bergson y Dilthey hablan de la vida así considerada, es Jaspers quien, partiendo de Kierkegaard y de las situaciones límites, profundiza en ella hasta hacerla ver como existencia; con todo, no está con ello dicho que el modo filosófico de acceso esté ya elaborado adecuadamente: aunque Jaspers pueda parecer un moralista, su vía de acceso a la existencia podría ser empero considerada como algo «estético», es decir, de tipo contemplativo. Heidegger pone especial acento al final de su recensión sobre la aportación de Kierkegaard a la discusión metodológica: la comunicación indirecta, dentro de la cual puede también un escéptico o un esteta llamar la atención sobre el estadio religioso, se convierte en indicación formal realizada con conceptos «hermenéuticos», que apuntan a la cumplimentación existencial de la vida, pero manteniéndola fuera de ellos mismos (y sin poder apaciguar nunca «estéticamente» ese «estar saltando»; cf. *supra* p. 356 s.). No es lícito acogerse precipitadamente al adagio: *individuum est ineffabile* ; justamente se trata de encontrar

una interpelación *(fari)* de lo individuado. Al respecto, Heidegger cree posible ofrecer algo nuevo partiendo de la fenomenología de Husserl: según la concepción de éste, el análisis del conocer libera de la orientación unilateral enderezada al juicio (que también el joven Heidegger había seguido); Husserl ha apuntado a lo antepredicativo (y posibilitado lo postpredicativo) y por consiguiente ha captado la intencionalidad como un «estar relacionado con», a pesar del punto de partida contingentemente tomado, consistente en problemas lógicos o gnoseológicos. Si a la vida competen el sentido del contenido, de la cumplimentación y de la referencia o respecto, una fenomenología entendida como hermenéutica de una vida así tendrá que ser entonces fenomenología de lo en causa *[Sache]*, del acto y de la correlación. Pero no debe pasar por alto que el matemático, en un específico sentido de la referencia o respecto, puede perderse en lo encausado en su quehacer hasta olvidarse de sí; el filósofo tiene que considerar que para la vida, que él intenta encontrar en su origen, el sentido de cumplimentación es arcóntico: el hombre no es aquí ninguna mera realización de un «quid» en un contingente «hecho de que», sino que su ser yace más bien en un «ser-cómo» que, al ser-en-el-tiempo, madura dando tiempo al tiempo y se abre así por vez primera a un «quid» en su «hecho de ser». En el curso del verano de 1925, publicado como *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo)*, se critica a Husserl el que éste, por mor de *Ideas*, haya desplazado y desquiciado la brecha abierta por la fenomenología gracias a las *Investigaciones lógicas*; en virtud de su orientación a la ciencia, Husserl habría vuelto a dar acogida a los prejuicios de la tradición platónica y cartesiana.

Al hacerse Heidegger cargo de la fenomenología husserliana como nuevo inicio radical la hace virar desde su inicio mismo. Mirando retrospectivamente el camino seguido, Heidegger ha sostenido que el hecho de que «los fenómenos den noticia de sí» ha sido cosa pensada por Aristóteles y los griegos en la *alétheia* con mayor originariedad que por Husserl (*Zur Sache des Denkens* [1969] 87). El joven Heidegger no quería exponer el modo propio de su filosofar fenomenológico desde Platón o Kant, sino desde Aristóteles. Pero no debemos imaginarnos que Heidegger haya llegado a su cuestión del ser por medio de una constante meditación sobre la doctrina de los múltiples modos del ser. Si las *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* hubieran aparecido efectivamente en 1923 en el anuario de

Husserl, su contenido habría sido: «La primera parte (unos 15 folios) concierne a *Eth. Nic.* Z, *Met.* A 1-2, *Phys.* A 8; la segunda (de igual extensión), a *Met.* ZHΘ, *De motu an.*, *De anima*; la tercera aparecerá más tarde». (Cit. por H. G. Gadamer a partir de una comunicación escrita de Heidegger de esa época; *vid. Heideggers Wege*, 1983, p. 118.) También *Ser y tiempo* (225; tr. 246-7) y el prólogo al libro de W. J. Richardson sobre Heidegger indican como textos decisivos el libro sexto de la *Etica a Nicómaco* y el noveno de la *Metafísica*. En el primero se atribuye igualmente a la praxis ligada a una situación un logos y un respecto para con la verdad; tal situación fue luego intensificada en la escatología cristiana hasta convertirse en *kairós* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie* de 1927 atribuyen directamente al libro sexto de la *Etica a Nicómaco* el descubrimiento del *kairós*, encubierto de nuevo posteriormente, conforme a una opción ontológica bien determinada, en favor de la determinación del tiempo a partir del «ahora»; *vid.* p. 409). La conclusión del libro noveno de la *Metafísica* —objeto todavía de discusión— piensa ser y verdad con la amplitud de miras buscada por Heidegger. Cuando la *hermenéutica* de Aristóteles niega forma judicativa a formas como el ruego —dado que el juicio atribuye a éste un ser relacional de tipo «verdadero» o «falso»— ello significa para Heidegger la renuncia a que la verdad misma tenga que ser considerada a partir del juicio (también la *Retórica* muestra la fuerza concluyente de los acordes o estados anímicos). Heidegger distingue, con todo, entre la estructura apofántica del «en cuanto que», propia del juicio o del enunciado, y mediante la cual algo es tomado en cuanto algo —la mesa en cuanto color marrón—, de un «en cuanto que» hermenéutico mediante el cual, y dentro de una conexión de significatividad y juego de remisiones como la de, por caso, una ebanistería, el martillo es tomado en cuanto martillo demasiado pesado (o, en otro orden, el existente que toma posesión de sí en cuanto existencia). ¿Cabe interpretar las diferentes estructuras de «en cuanto que» a partir de diferentes maneras de madurar, de dar tiempo al tiempo, e imputar esquemas del tipo de ese englobante «en cuanto que» a los éxtasis del estar que se madura y da su tiempo, haciendo así comprensibles diferentes modos de ser del tipo del estar presente, a la mano o del ser existenciario, partiendo de los diferentes juegos de conexiones de esos esquemas? En el invierno de 1925/26 interrumpe abruptamente Heidegger en su curso sobre lógica la planeada interpretación de

Aristóteles y pasa a hacer una interpretación de la doctrina del esquematismo kantiano, en donde los esquemas, referidos al tiempo, remiten a las categorías.

En el invierno de 1927/28 dijo Heidegger, mirando retrospectivamente, que hacía algunos años —en el contexto del curso de 1925/26— se le había caído la venda de los ojos al leer a Kant con el trasfondo de la fenomenología husserliana (*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* [1977], 431). En definitiva, también Husserl había tratado en un famoso curso del invierno de 1904/05 de la conciencia inmanente del tiempo, y diferenciado al respecto entre impresión, retención y protención; Heidegger creyó que era posible entender kantianamente esos momentos como aprehensión, reproducción y recognición y, por ende, como momentos de la imaginación, entendida como raíz común de sentibilidad y entendimiento. Las tres dimensiones del tiempo (presente, pasado, advenir) parecen estar en referencia a los tres momentos fundamentales del estar (articulación, encontrarse, entender); el parágrafo 69 de *Ser y tiempo* da una ordenación de los éxtasis de que pende el estar —tensado en las tres dimensiones del tiempo— y que engloba esquemas tales como «en cuanto que», «antes de qué» y «respecto a qué», «por mor de» y «para qué». Partiendo del juego de conexiones de esos esquemas deberá articularse luego el sentido del ser en modos ejemplares de ser: si, por ejemplo, el «por mor» del advenir propio —precursar hacia la muerte— es modificado hasta convertirse en un «para qué» del mundo de las cosas últimas, disponible y susceptible de ser asegurado, venimos a caer en el mundo de un artesano que, mediante su trabajo, intenta ganar su vida, dividiéndola en plazos; luego, el «en cuanto que» hermenéutico del artesano se modifica hasta convertirse en «en cuanto que» apofántico de la pura investigación científica cuando incluso el «para qué» pierde su fuerza conductora, etc. El curso del verano de 1925 promete aún, para la tercera sección de *Ser y tiempo*, una interpretación conceptual del tiempo, que debería conducir luego a la diferenciación entre el ser de la naturaleza y el de la historia a partir de la diferente temporariedad de éstas. Pero en el curso del semestre siguiente y la elaboración del parágrafo 69 de *Ser y tiempo* es la doctrina de los esquemas la que pasa a primer plano; es ella la que puede convertirse ahora en el núcleo constitutivo de la sección tercera de *Ser y tiempo*. Al comienzo del curso sobre *Grundprobleme der Phänomenologie* (verano de 1927)

hace Heidegger una observación marginal, según la cual es denominado tal curso: «Nueva elaboración de la sección tercera de la primera parte de *Ser y tiempo*». Pero como el curso no siguió los derroteros planeados, no lleva en modo alguno a cumplimiento —según señala el epílogo del editor— la «temática central» de la citada sección tercera, limitándose a presentar hacia el final, de manera embrionaria, la nueva elaboración de esa sección (1, 472, 431 ss.). La «interpretación temporaria» vuelve a ser planteada, a modo provisional, en *De la esencia del fundamento*. En su discusión con Cassirer no se limitó Heidegger a obtener el aplauso de la juventud, sino que comprendió también la completa inviabilidad de una apropiación precipitada de la doctrina del esquematismo de la *Crítica de la razón pura*. También Scheler había señalado (partiendo del concepto de «esquema» de la doctrina biológica del mundo entorno) que la física mecanicista moderna sigue un esquema, es decir, un *a priori* relacional desde el punto de vista biológico, que compete al tipo de hombre que se entiende a sí mismo como *homo faber*. ¿Era acaso posible captar efectivamente tales esquematizaciones, correspondientes a una concepción del mundo, a partir del formalismo de los esquemas desplegado por Heidegger? La planificación de la sección tercera de *Ser y tiempo* había ido cambiando incluso durante la elaboración del libro; la nueva concepción sería en seguida, ya no meramente sustituida, sino abandonada sin más.

El camino que llevó a Heidegger a *Ser y tiempo* habrá estado correctamente expuesto en el presente libro en la medida en que haya puesto de manifiesto que el acceso a la metafísica llegó a hacerse cuestionable en virtud de la experiencia de la historia acontecida, que fue con esta problematización como se forjó la pregunta por ser y tiempo, y que tanto la fenomenología como, en definitiva, la metafísica acabaron siendo preteridas en favor de un planteamiento hermenéutico. En puntos particulares, empero, han quedado cimentados algunos pasos importantes: la recepción de Dilthey, que vino a ser en seguida contemplada desde la perspectiva de la correspondencia entre Yorck y Dilthey —correspondencia aparecida ya en 1923— o los primeros cursos, inscritos en la órbita agustiniana, como también lo estaba *Ser y tiempo* e incluso manifestaciones posteriores. Se ha apuntado ya que los motivos escatológicos obraron como estímulos de su pensar, aunque no se ha dejado constancia de lo que sucediera cuando Heidegger, apasionado lector de Lutero en Friburgo, se

encontró en Marburgo con Bultmann. De hecho, yo partía en la primera edición de la base de que esos primeros estímulos habían conducido entretanto a refundiciones de la teología (y no sólo de la teología en el sentido bultmanniano, sino que conducirían igualmente a la contraposición entre esa teología veterotestamentaria y un concepto más concreto de la historia acontecida, enfrentando la teología bíblica a la *theologia* de la tragedia griega y de Hölderlin); lo que interesaba entonces no eran los primeros estímulos, sino las reelaboraciones. Hoy es preciso, sin embargo, evitar la mezcla de estadios juveniles y tardíos. La exposición realizada en el presente libro podría conducir sobre todo al malentendido de creer que en Heidegger entre en escena una relación con la historia acontecida *junto con* el acceso a la metafísica, antes de que ambos caminos desemboquen en la pregunta por ser y tiempo. El plan del libro sobre Aristóteles puede justamente mostrar ya, en cambio, que se ha desechado esa teleología metafísica de orientación del alma hacia algo trascendente, es decir, hacia un dios «eterno» que hiciera luego converger los diferentes ámbitos del ser como, por ejemplo, la realidad y el ser ideal o ser-verdadero. En los años veinte se encuentran por doquier impulsos en Heidegger que llevan a una «filosofía de la existencia», dado que éste intenta captar la referencia al ser o dimensión trascendental de origen como vida histórica y fáctica, o sea, como existencia. Es el propio Husserl, junto con Kant, quien coadyuvaría a enfatizar en la tercera sección de *Ser y tiempo* la unidad dentro de la multiplicidad del ser, permitiendo con ello que la fenomenología volviera a preguntarse por la metafísica. La geneología del ser —aspiración de *Ser y tiempo*— mantiene la conjunción de unidad y pluralidad al orientar esta última a un modo de ser conductor *(pros hén)*, e intenta hallar ese modo conductor partiendo del ser ejemplar de un ente señalado, o sea, del estar. Esta orientación a la «analogía» es abandonada en el curso sobre Aristóteles del verano de 1931, dado que ella encubre el carácter de abierto de la historia acontecida del ser. Heidegger no encuentra ya el significado rector del ser en la *ousía* —como hacían Brentano y la filosofía sustancialista— sino en la *enérgeia*; si ésta deja de ser captada como entelequia puede apuntar entonces, en cuanto ser-en-obra que tiene una aptitud propia *(dynamis)*, al acaecimiento propicio, y ser interpretada como resonancia de una temprana experiencia de la *physis*.

II

¿Es posible exponer los últimos caminos del pensar heideggeriano sin tomar en consideración la maraña política en que se enredó? Yo quería estudiar con Heidegger; y como había cursado historia y durante un tiempo jurisprudencia, por lo que hace a este campo no esperaba nada de Heidegger. Una buena razón para dejar a un lado los problemas políticos en general la encontré en el hecho de que, en el curso de un diálogo mantenido con Heidegger, éste reconociera su error político en 1933 y se distanciara decididamente de él. En todo caso, me parecía que algo cabía aprender de todo ello, a saber que lo que podía haber llevado a Heidegger a caer en la trampa que su tiempo le tendía era precisamente la falta de protección que tiene la radicalidad del preguntar, junto con la recusación de todo lo vigente en su época. ¿Acaso no se había originado esa peste, contra la cual buscaba ayuda el pensamiento, en ese mismo pensar? Respecto a este problema, ya he hecho referencia —con el propio Heidegger— a Edipo (ver *supra*, pp. 331-332); cuando, hablando con él sobre su intervención en política, le expuse esta idea, él (que siempre rechazara con irritación las calumnias, por ejemplo, sobre su comportamiento con Husserl) opinó: «Si Vd. lo entiende de esa forma... ¡sí!». Con ello quedaba para mí zanjado entonces el tema; hoy, en cambio, me parece ineludible el problema de si no habrá que ver en una tal contestación una reivindicación de grandeza trágica que no da cuenta en verdad de lo que aconteció. ¿Es que no había una determinada orientación en el pensar de Heidegger que llevó a este último a caer —no sólo por azar— en las cercanías del nacional-socialismo, sin que Heidegger volviera a salir jamás real y efectivamente de esa proximidad? Con Kierkegaard y con el joven Lutero, él había intentado abrir brecha de parte a parte en un desquiciamiento y desviación que duraba ya milenios; posteriormente siguió a Nietzsche, que —ya en *El origen de la tragedia*— buscaba la grandeza y originariedad de la historia acontecida, aceptando como transición hacia ello el ocaso trágico. (Una crítica paralela de la época, la realizada a partir de Marx, podría finalmente enlazarse con el planteamiento heideggeriano; en mi opinión, empero, tal concepción no ha tenido para el propio Heidegger significación genuina alguna.) ¿Es que no ha dado pábulo al nacional-socialismo ese modo de buscar la grandeza trágica, por no decir que llegó a darle incluso el

juramento de lealtad de los nibelungos? Ideas de caudillaje y de pueblo de señores hubo igualmente en Carlyle; al antisemitismo, entendido como anticapitalismo, jugó también de muchas maneras el socialismo francés (fue además de Francia de donde vino la invocación a la tierra patria). Pero que con tales ideas pudiera establecerse una revolución y desatarse la lucha por la dominación del mundo es algo que se lograría solamente en Alemania, donde no había sido asimilada la derrota de la Primera Guerra Mundial y donde se pretendía corregir tal derrota insertándose en la civilización mundial —que entonces surgía con problemas de todo tipo— y con su despreciada modernidad, mas sin hacerlo como un miembro pequeño al que se dejara a un lado.

Los discursos impartidos por Heidegger como rector de Friburgo, junto con otras manifestaciones de signo más particular, son inequívocos: en ellos se hace voto solemne de lealtad a Hitler como caudillo al considerar a éste salvador de Alemania, y es vista la verdad del ser, que sería verdad para un pueblo, como algo acontecido en la revolución nacionalsocialista; en esos discursos se exige la retirada alemana de la Sociedad de Naciones, se glorifica a Schlageter * como nuevo mártir en el que el roquedo originario de la Selva Negra habría venido a maniestarse, etc. Es verdad que, al final del discurso rectoral, Heidegger exige que todo caudillaje admita la «fuerza propia» de quienes lo siguen, que todo acto de seguimiento entrañe en sí una resistencia, que la oposición sea decidida en la lucha. Pronto deja de hacerse mención del caudillo, entendido como ley del pueblo alemán, para hablar más bien de Hölderlin y los dioses del pueblo, los «nuevos» dioses de los alemanes. Quienes se encontraban cerca de Heidegger, ¿no se vieron obligados a creer que éste se movía entre extremos? El 20 de noviembre de 1931, Heidegger escribía a Jaspers diciéndole que, tras el «dudoso» éxito de *Ser y tiempo* se retiraba al «papel de celador de galería», que cuida de que «las pocas grandes obras de la tradición tengan para los espectadores que acudan por casualidad una iluminación que en alguna medida esté dentro de un orden». En su autobiografía, Jaspers refleja la conferencia dada en Heidelberg en junio de 1933 por el rector

* Se trata de Albert Leo Schlageter, joven nacionalista *(Corps-Francs)* fusilado por los franceses, acusado de espía. Contra la ejecución pronunció Heidegger una inflamada *Ansprache für Schlageter-Feier der Friburger Universität. (N. del T.)*

friburgués del modo siguiente: «Lo que éste exigía era una transformación total de la esencia espiritual. Según él, la mayoría de los catedráticos que por entonces ocupaban aún su cargo eran incapaces de afrontar la nueva tarea. En diez años se habría suscitado una nueva generación de docentes capaces. Entonces entregaríamos a éstos nuestros cargos...». Heinrich Buhr (*Erinnerung an Martin Heidegger*. Ed. por Neske, 1977, pp. 53 s.), da cuenta de que en 1933, en un campamento escolar de Todtnauberg, Heidegger se había pronunciado contra la «desvaloración, desprecio y negación del mundo» propia del cristianismo y de que le había ofrecido la promoción —a él, que era teólogo— a condición de que se decidiera «por lo más grande», a saber por la filosofía y contra la teología; pero ya a finales de 1935 le habría dicho Heidegger: «¡Tiene Vd. razón, siga Vd. con su teología!».

Testimonios de este tipo dejan ver con claridad que el propio Heidegger, con su pensamiento y voluntad, había caído en una crisis, la crisis que él viera surgir en la época de la Primera Guerra Mundial y que ahora llegaba a él mismo. Por un lado, Heidegger rompía con el planteamiento de *Ser y tiempo,* que le había convertido en el más famoso filósofo alemán; o más bien transformaba en forma decisiva tal planteamiento con el fin de llegar a comprender, en la penuria de esos tiempos y en la transición histórica, las potencias configuradoras de lo nuevo. Por otro lado, Heidegger oscilaba entre el retraimiento solitario, la restricción a la meditación filosófica, y la esperanza en una acción que derrocara lo establecido. Pero con la pregunta por el ser estaba enlazada la pregunta por el modo en que éste, en cuanto carácter de abierto de lo ente, alcanzara su plenificación en algo «sagrado» que diera consistencia a la vida en la dimensión religiosa. Tempranamente ha sido dicho ya de Heidegger que él, igual que un zorro hace con la cola, borraba las huellas que dejaba tras de sí. Pero la verdad es que Heidegger ha mostrado siempre, una y otra vez, huellas importantes de su caminar. Así, al publicar en 1969/70 *Phänomenologie und Theologie,* de 1927/28, Heidegger ha apuntado a la amistad entre Overbeck y Nietzsche. El teólogo Overbeck —al que Heidegger había citado ya en discusiones de la época de Marburgo— habría constatado «como rasgo fundamental del cristianismo primitivo la esperanza escatológica, con su negación del mundo»; coetáneamente, dice Heidegger, Nietzsche había nombrado a Hölderlin en la *Primera consideración intempestiva.* No cabe

pasar por alto el hecho de que *Ser y tiempo* no se limite a ofrecer la potencia de la historicidad del estar como clave de una nueva teología, sino que interprete igualmente tal historicidad como destino singular y sino colectivo (mediante conceptos que cabría extraer en seguida de la tragedia griega). En los años de crisis que siguieron a la publicación de *Ser y tiempo* se acumulan los estímulos que impulsan a superar la oposición entre el ateísmo metódico de una filosofía fenomenológica y una teología «positiva»; por ejemplo, se hacen ahora significativos —o alcanzan significación— Eckhart y Hölderlin, la exposición Van Gogh de Amsterdam y el libro de Walter F. Otto sobre los dioses de Grecia, o la indicación de Cassirer sobre la supremacía de lo sagrado en el mito.

Todo proceso de ruptura histórica puede enredarse rápidamente en compromisos que lo falseen, con lo que puede producir resultados justamente opuestos a lo originalmente buscado. Así, la rebelión luterana no consistió desde luego en la mera búsqueda de alianza entre unos cuantos príncipes y la ciudad y universidad de Wittenberg, ni tampoco buscaba solamente una nueva iglesia nacional. Pero el caso de Heidegger es con todo distinto y más particularmente macabro: la revolución nacionalsocialista se le vino encima precisamente en los años de crisis más profunda; y no solamente esa misma revolución, sino también las que pretendían resistir a ésta fueron justamente las que indujeron a Heidegger a comprometerse políticamente. En *Erinnerung an Heidegger* (p. 199), Georg Picht apunta al hecho de que la situación de entonces era confusa para muchos, y de que incluso un Eugen Rosenstock-Huessy deseaba añadir un apéndice a su libro sobre las revoluciones europeas en el que la revolución nacionalsocialista apareciera como el intento alemán «de realizar el sueño de Hölderlin».

Ahora (1983) se ha vuelto a publicar el discurso rectoral *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (La autoafirmación de la universidad alemana*)*, junto con reflexiones sobre *Das Rektorat, 1933/34*, aparecido en 1945 (respecto al acceso a otros documentos importantes, así como a datos necesarios, orienta de un modo fidedigno Karl A. Moehling en su contribución —*Heidegger and the Nazis*— al volumen colectivo editado por Thomas Sheehan: *Heidegger. The Man and the Thinker*, 1981; pp. 31-43). Heidegger da comienzo a su

* Tr. de R. Rodríguez. Madrid, 1989.

discurso rectoral de 27 de mayo de 1933 presentando al rector como «caudillo» y a profesores y alumnos como «seguidores»; ahora bien, los caudillos mismos tendrían que ser guiados, guiados por la misión que vuelve a otorgar un destino al pueblo alemán. En su historia venidera, este pueblo conocerá su resurgimiento; el estudiantado, sobre todo, es el que estaría «en marcha», buscando caudillos que, de palabra y obra, confirieran claridad a su destino. La universidad tomaría «de la ciencia y mediante la ciencia los caudillos y pastores del destino del pueblo alemán en la educación y la disciplina» (pp. 14 s.). Así, gracias a la filosofía la ciencia especializada tendría que volver a convertirse en un saber que, cual Prometeo, se enfrentara a lo ente en total y lo interrogara. Tras la muerte de Dios de que había hablado Nietzsche, y tras el derrumbamiento de una «decrépita cultura aparente», el pueblo alemán volvería a buscar la «grandeza», una grandeza que competiría con la de los griegos y estaría salvaguardada únicamente por un «mundo espiritual» en el que el espíritu preservaría las «fuerzas de la tierra y la sangre». Tal grandeza seguiría estando en todo momento amenazada; también el saber estaría entregado a la «prepotencia del destino» y, finalmente, tendría que plegarse a él (p. 11, 13, 19, 14, 11). En el texto de 1945 dice Heidegger (como lo haría en los textos del proceso de desnazificación y de la petición para ser nombrado emérito, así como en la entrevista de *Der Spiegel)* que la Primera Guerra Mundial había puesto de manifiesto que las potencias otrora sustentadoras habían perdido su fuerza. En *La movilización total* y en *El trabajador,* Ernst Jünger habría mostrado aquello que entonces determinaba el acontecer histórico: el nihilismo activo, nueva acuñación de la nietzscheana voluntad de poder, aparece como efectiva realidad planetaria, lo mismo en el comunismo que en el fascismo y en la «democracia universal». El discurso rectoral tenía, según Heidegger, la esperanza de que en ese extremo estado de necesidad los alemanes, unidos a la revolución nacionalsocialista, podrían reencontrar su destino occidental. Como los adversarios del nacionalsocialismo le habían instado a que aceptara el rectorado, para evitar de ese modo que ocurriera algo peor, él mismo —dice Heidegger— había creído que así podría enderezar el movimiento hasta ponerlo en una dirección correcta. Si se trataba de culpas —pensaba Heidegger igualmente, aún en 1945— también tenían que ser entonces culpables aquellos que no buscaron «en secreta solidaridad mutua», como él lo hiciera, «purificar y

Heidegger, enjuiciando correctamente el asunto, que el discurso no hacía sino representar un «nacionalsocialismo privado», que omitía la concepción sobre las razas y rechazaba la idea de la ciencia política. Cuando llegó la ocasión, con la dimisión de Heidegger se desecharía también necesariamente lo que no armonizaba con el movimiento. El pensar heideggeriano fue relegado, sin que se llegara a configurar (como Heidegger había esperado) «en una estructura, en devenir, de una conducta determinada, en la que incluso lo originario podría haber vuelto a resurgir» (pp. 30 s., 38 s.).

El curso sobre Hölderlin del invierno de 1934/35 polemiza abiertamente contra el racismo y la falsificación del espíritu, así como contra la apropiación de poesía y pensamiento por parte de una política totalitaria, aunque también —con Hölderlin— se lamenta: «Pero son incapaces de sentir que les hago falta»; «Yo, empero, estoy solo» (p. 136 s.). Es decir: esa revolución habría tenido que ser también, propiamente, mi hora, pero se va por otros derroteros. El discurso rectoral mencionaba a su conclusión el «señorío» y «grandeza» del resurgimiento en el que «la fuerza joven, la fuerza por excelencia joven del pueblo» expulsaría lo viejo, decididamente dispuesta a que el pueblo alemán quisiera llevar a cabo su misión histórica. El curso *Introducción a la metafísica,* del verano de 1935, habla de la «verdad y grandeza internas del nacionalsocialismo» (de «este movimiento», según la versión impresa). Por lo menos en este pasaje, único y muy discutido, cabe mostrar que el camino de Heidegger se ha perfilado claramente, lo mismo que ocurre con el hecho de que las ediciones actuales de los textos heideggerianos sean temperar el movimiento que había alcanzado el poder» (pp. 25 s.). Al finalizar el discurso de rectorado, el ministro de educación dijo a a veces utilizables sólo disponiendo de informaciones adicionales. Heidegger distingue claramente (p. 152 de la edición de 1953) * entre

* Por tratarse de un punto efectivamente muy delicado, reproduzco la fiel versión de la tr. cast. de Estiú (Buenos Aires, 1966, p. 233): «Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacional-socialismo —pero que no tiene absolutamente nada que ver con la interior verdad y grandeza de este movimiento (a saber, el contacto entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno)— hace su pesca en esas turbias aguas de "valores" y "totalidades". En *G.A.* (vol. 40. Frankfurt, 1983, p. 208), se ofrece el mismo texto de 1953. En el epílogo, Petra Jaeger hace alusión a esta polémica y reproduce con referencia explícita a la p. 152 (233 de la tr. cast.), que texto impreso (1953) y curso (1935) se corresponden *wörtlich genau* («con exactitud

la actuación efectiva y externa del nacionalsocialismo —y sobre todo de la llamada filosofía propia de él— y su verdad y grandeza internas, cosas que Heidegger, en base a su regreso a la metafísica, cree saber. Aludiendo al discurso de ingreso en Friburgo y al discurso rectoral, Heidegger enlaza una vez más ese regreso con el destino de la universidad y la ciencia y, con ello, con el «destino espiritual de Occidente»: Europa yace en medio de la «tenaza» entre Rusia y América, donde no es precisamente «grandeza» lo que se muestra, sino «esa misma furia implacable de desencadenamiento de la técnica y de la desarraigada organización del hombre normal». Pero, ¿qué es lo que queda cuando al falseamiento del espíritu, convertido en instrumento de las fuerzas productivas (marxismo) y a la ordenación y explicación de lo puesto, hecha al nivel del entendimiento (positivismo), lo único que se opone es la «organizadora conducción de la masa vital y de la raza de un pueblo» (es decir, el nacionalsocialismo realmente efectivo, cosa que Heidegger no podía decir entonces públicamente de una forma directa)? En favor de Heidegger habla el hecho de que él no haya expuesto de palabra un pasaje en el que responde a las críticas de Carnap: la filosofía de éste mostraría «el más extremo achatamiento y desarraigo de la doctrina tradicional del juicio, bajo la apariencia de cientificidad matemática»; esa filosofía pretendería aportar las bases «de la física moderna», en la que justamente toda relación con la naturaleza «resulta destruida»; y no se debería a ningún azar que esa especie de «filosofía» esté en «interna y externa conexión» con el «comunismo ruso», y que sea en América donde celebre su «triunfo» (cf. edición de 1953, pp. 28, 36 y la nueva edición de 1983, p. 228)*. A su manera, pues, Heidegger enlaza enteramente los planteamientos del filosofar y las tendencias políticas.

En un paréntesis añadido, la versión impresa del curso de 1935 aclara el sentido de las palabras relativas a la verdad interna del N.S., refiriéndolas al «encuentro de la técnica, determinada a nivel planetario, y del hombre moderno». En la conversación con *Der Spiegel,*

---

literal»). La verdad es que el paréntesis aclaratorio no estaba en las primeras pruebas del manuscrito (*G.A.* 40, 233). Se sospecha además (234) que al principio estaba: «N.S.», y no «este movimiento». *(N. del T.)*

* En la tr. cast.: p. 75 y 84. En el apéndice citado (*G.A.* 40, 228) se dice: «Tampoco es ningún azar que esta especie de "filosofía" esté en conexión interna y externa con el comunismo ruso. Ni menos lo es que esta especie de pensar celebre en América su triunfo.» *(N. del T.)*

Heidegger ha afirmado expresamente una vez más, contra quienes abrigaran dudas sobre el tema, que en su manuscrito se había mantenido el paréntesis, pero que su contenido no había sido leído en la conferencia. Eso es lo que de hecho querría decir la existencia de paréntesis en el texto. Sin embargo, en caso de que el encuentro del «hombre moderno» con la técnica constituyera la verdad «interna» del N.S., ello significaría que Heidegger habría hablado entonces del «hombre moderno» de manera positiva, cosa insólita en él. ¿No será acaso que el nacionalsocialismo está mencionado aquí en su aparición externa, y que el N.S. se copertençce con el americanismo y el comunismo, con lo que tendría de este modo una verdad interna, a saber constituir la consecuencia de un acontecer histórico basado en la caída? ¿No podría haber acontecido entonces según una cierta necesidad histórica? Tal es la interpretación que da Heidegger en la conversación con *Der Spiegel;* pero esta idea parece propia más bien de años posteriores. Y entonces, también lo puesto entre paréntesis sería un añadido posterior. ¿Se ha dejado engañar el propio Heidegger en sus interpretaciones posteriores por un proceder editorial inconsecuente? No cabe duda de que Heidegger no tenía ideas claras al respecto. Yo había publicado en 1972, por ejemplo, un pequeño escrito sobre *Philosophie und Politik bei Heidegger* *. Mi interés no era de tipo histórico, sino completamente actual, pues entre ambas fechas se había suscitado un interés por Heidegger en lo relativo a una rehabilitación de la filosofía práctica; se mostraban ahora tendencias políticas que apuntaban a un rechazo de todo lo existente, similares a las puestas de manifiesto por Heidegger en el caso de la República de Weimar (aun cuando también aquí, apoyándose sobre otro pie, se daban gritos de aprobación); al recurrir descaradamente a la argucia de que lo político constituía la totalidad, cosa rechazada de siempre por Heidegger, se creyó factible acabar con éste mediante alusiones, históricamente cuestionables, a sus actividades de 1933. El 8 de febrero de 1974, y en su escrito de agradecimiento por mi trabajo, Heidegger añadió una observación marginal: «del 'movimiento nacionalsocialista' no he hablado en parte alguna (cf. *Introducción a la metafísica,* p. 152; [tr. 233])». Hice pasar esa corrección al epílogo a la segunda edición de mi escrito (1974); pero luego recibiría una copia de las galeradas del curso de

* Hay tr. cast.: *Filosofía y política en Heidegger.* Barcelona, 1984. *(N. del T.)*

Heidegger, en el que se habla del «N.S.» (cf. *Erinnerung an Heidegger,* pp. 49 ss.). Estaba claro que, en 1953, Heidegger había querido evitar los vocablos 'N.S.', que después de 1935 habían adquirido un sentido histórico unívoco; posteriormente, al echar una ojeada a la versión impresa del curso se ha equivocado respecto a lo que él había efectivamente dicho.

La nueva edición del curso cita, como clarificación del discutido pasaje, una carta enviada por Heidegger en 1968 a Jerusalén *. En ella se defiende Heidegger de que se eche siempre mano de la sola frase de la página 152, pasando por alto la totalidad del curso, de la cual se deduciría «que mi actitud para con el nacionalismo era ya en aquel tiempo inequívocamente hostil. Los oyentes inteligentes de ese curso han comprendido también, por consiguiente, cómo hay que entender la frase. Sólo los confidentes del Partido que acudían al curso (cosa que me era conocida) entendieron la frase de otra manera; además, debían hacerlo así. Aquí y allá había que arrojar unas migajas a esa gente, con el fin de conservar la libertad de enseñanza y expresión» (p. 257). En las reflexiones de 1945 sobre su rectorado hace Heidegger hincapié en el hecho de que, en el verano de 1937, un confidente le habría informado sobre esa vigilancia (p. 41). Pero la discutida frase de 1935 no parece ser ninguna migaja destinada a los confidentes, sino expresión de la convicción íntima de Heidegger, a saber: su desengaño respecto al verdadero N.S. La reimpresión del curso deja el pasaje discutido en la forma de la versión impresa. El recurso al manuscrito permite en la reimpresión la corrección de muchos otros pasajes, cambiando los paréntesis por corchetes (dado que los añadidos fueron escritos más tarde); pero falta justamente el manuscrito relativo al pasaje en cuestión. Basándose en la transcripción del manuscrito y en las correcciones de pruebas de 1953, el epílogo de la editora aventura que en ese año Heidegger habría tachado, en primer lugar, un pasaje ásperamente polémico y luego sustituido «N.S.» por «movimiento», añadiendo el paréntesis. (El trato recibido por el texto heideggeriano en esta edición es a menudo realmente inmisericorde. Se deja subsistir, por ejemplo, una ruptura —carente de sentido— de la segunda estrofa y de la segunda antístrofa del primer estásimo de la *Antígona,* aun cuando tal ruptura bien podría deberse a un error tipográfico. No se

* Se trata de una carta dirigida al Sr. S. Zemach, en Jerusalén (cf. G.A. 40, 233). *(N. del T.)*

indica el texto griego utilizado por Heidegger, ni el aspecto que tuviera la traducción leída públicamente por éste en 1935, la fecha de la traducción impresa o la relación de ésta con la traducción empleada en el curso sobre Hölderlin de 1942, etc.)

Ha sido el propio Heidegger el que ha dicho decididamente, respecto a sus implicaciones políticas, que éstas debieran ser presentadas exactamente tal como aconteció. El mismo ha indicado —en lo esencial, correctamente— las motivaciones decisivas. Por ello, no se debería entrar en detalles respecto a puntos desdibujados en sus contornos. Aquél que no desee juzgar a Heidegger, sino aprender de él, o admitir ser impulsado por él, tiene que reconocer que ha sido el propio Heidegger el que en los años treinta ha situado la toma de decisión sobre la verdad del ser, tal como él la buscaba, en un contexto político. Igualmente es necesario atender a cosas de las que se desearía que nunca hubieran sucedido; ello puede impulsar, al menos, a que se pongan los medios de evitar que algo semejante vuelva a suceder en otras circunstancias. La verdad es que no era esencial que Heidegger se dejara arrastrar en 1933 a un compromiso político (ni tampoco que, por una razón u otra, se retirara en seguida del asunto o, por caso, que emigrara); lo esencial es más bien el modo en que él se comportó —siguiendo una tradición alemana practicada en demasía— en el terreno político. Al remitirse a su época de rector, Heidegger subraya su inexperiencia al respecto; del régimen de partidos propio de la República de Weimar no ha hablado nunca sino con desprecio. Pero, ¿qué prerrogativa es ésta del profesor alemán, consistente en encargarse de asuntos para los que no se está capacitado? En el rechazo de Heidegger al parlamentarismo de Weimar, ¿no se echa en falta siquiera un mínimo de orientación equilibrada sobre aquello que había en las diferentes tendencias políticas? También en esto es Heidegger bien representativo: los filósofos alemanes (mas no sólo los alemanes) habían intentado aportar su contribución a la Primera Guerra Mundial con discursos bélicos, abandonando en cambio en gran medida su propia tradición en filosofía política. Las llamadas «depuraciones» son aceptadas como algo accesorio, sin que hayan surtido efecto alguno; hasta el mal, entendido como la «furia», es filosóficamente adjudicado a las transiciones del acontecer histórico, como si fuera algo necesario. Los *Beiträge zur Philosophie* subrayan incluso que la característica esencial del nihilismo no está conectada con el problema de

la destrucción de iglesias y conventos o el «asesinato» de seres humanos, o de si ello va o no a suceder, pudiendo la «cristiandad» seguir en este caso sus caminos, sino con la mezcolanza de todas las concepciones posibles del mundo, limitadas a la organización de la tradición religiosa dada, de la sociedad, la raza o la clase, sin preguntarse siquiera por una posible verdad. Pero, ¿es que no tiene ocasión el filósofo de meditar sobre el problema de si haya derechos humanos, o un derecho a la vida, a la libertad de creencias, etc., necesitados de defensa?

Heidegger ha hecho hincapié (y la misma Hannah Arendt lo ha repetido después) en que fue sólo durante el breve período de un semestre de descanso cuando, dejando la calma labor sobre los presocráticos, se había dejado arrastrar al torbellino político. Sigue dando empero que pensar el hecho de si a la ceguera política no corresponda la violencia con que motivaciones filosóficas son proyectadas en los fragmentos de los presocráticos, y que —en el discurso rectoral— conduciría al decreto de que Nietzsche haya sido el «último» filósofo alemán. Aun cuando Heidegger haya acabado hablando efectivamente del nacionalsocialismo como de algo diabólico, incluso una expresión tal muestra qué tipo de esperanzas abrigaba Heidegger respecto a la revolución de 1933: sólo puede convertirse en diabólico algo que haya tenido propiamente una misión que cumplir. Ya habían pasado Stalingrado y Auschwitz cuando Heidegger subrayaba, tanto en su curso sobre Parménides (p. 114) como en los dedicados a Heráclito (pp. 108, 123, 180 s., 201), que eran únicamente los alemanes, con su relación a los griegos —una relación única y exclusiva—, los que ponían en marcha una «meditación con rango de acontecimiento histórico mundial» y los únicos que, frente a la «mezquindad espiritual del mundo moderno», podrían salvar a Occidente en su acontecer histórico, partiendo de los inicios de aquél; si de lo que en el fondo se trataba era «vencer», entonces ese pueblo habría vencido ya, desde el momento en que él seguía siendo el pueblo de los poetas y los pensadores sin haber sacrificado su esencia ni haberla hecho víctima de un terrible extravío. ¿Acaso no salen a la luz esas representaciones rectoras —sólo que ahora de manera aún más cruda— que condujeron a Heidegger a la cercanía del nacionalsocialismo cuanto más reconoce Heidegger en éste un poder diabólico? Quien decía tales cosas en los últimos años de la guerra, difícilmente podría experimentar el final de ésta

como una liberación. Un texto de esa época tan decisivo como el relativo a la determinación del nihilismo a nivel de la historia acontecida del ser se halla igualmente atravesado por la experiencia del fracaso más extremo. Heidegger comenzó entonces a traducir a Lao-Tsé, a aquél de quien se cuenta que había emigrado a través de las montañas; en el pequeño libro escrito en su choza: *De la experiencia del pensar,* el pensar intenta —igual que un enfermo convaleciente— orientarse hacia las experiencias más sencillas. Heidegger había hablado de lo catastrófico en la tragedia, pero la verdadera catástrofe fue más horrible de lo que él pensaba. Así como en el ocaso y hundimiento (por ejemplo, de Antígona) la tragedia trae a comparecencia aquello que en tiempos venideros puede dar a la vida un sentido nuevo y distinto, así también busca Heidegger en la aceptación del ocaso un viraje. En la configuración formal de su totalitarismo, el nacionalsocialismo se convirtió para Heidegger en preludio de un peligro venidero que, en cuanto asumido y tomado sobre sí, podría albergar sin embargo lo salvador. Lo que Heidegger busca ahora es reflexionar sobre aquello que trae la salvación, abandonando desde entonces los criterios tradicionales del filosofar e incluso del lenguaje.

No creo que a mi libro le falte la consabida alusión a las implicaciones políticas de Heidegger en 1933; bien es verdad empero que el camino del pensar de Heidegger se presenta de otra forma cuando se tiene en cuenta el modo en que obraron sobre el pensar heideggeriano motivaciones de orden religioso o político. De un modo tan escalofriante que deja sin aliento, el pensar de Heidegger se ve movido por aquello que él experimenta como transición histórica, y que cada cinco años se le presenta de forma enteramente distinta en su concreción. Ya me he referido a esta presión de los acontecimientos; sólo que yo he compuesto la presentación de los caminos heideggerianos desde la crisis de 1929 de modo tal que ese camino aporte algo así como un resultado sistemático: la transformación de la pregunta por el sentido del ser en la pregunta por la verdad y la libertad conduce al regreso al fundamento de la metafísica; así es como la metafísica —de Platón a Nietzsche, especialmente— puede ser emplazada, de modo que sea posible tomar una decisión sobre ella. El núcleo y corazón de la torsión de la metafísica: la consonancia de acaecimiento propio y diferencia decisiva como reformulación de identidad, diferencia y fundamento, conduce al

otro inicio, tal como señalan los pensadores presocráticos, junto con la poesía y el arte originarios. Las conferencias de Bremen: *Einblick in das, was ist,* necesitaron mostrar posteriormente, con la articulación del mundo en cuaternidad y estructura de emplazamiento, la liberación hacia lo propio; la localización del problema del Decir conectaba el anuncio formal de la hermenéutica primera con el pensar «poetizante» posterior. Así es como cabe aprender algo de Heidegger; si lo que se desea es un acercamiento al pensar heideggeriano en su entera viabilidad y gravidez de destino es preciso aislar làs estaciones singulares y atender con mayor rigor a lo propio de éstas. No es lícito, entonces, enlazar los *Beiträge zur Philosophie* con las reflexiones posteriores sobre identidad y diferencia, que apelan a Hegel y, con ello, a la tradición neoplatónica: sólo tomando precauciones es lícito dejarse conducir desde el primerizo preguntar de Heidegger hasta la extraña temática de las conferencias de Bremen.

Cuando se atiende a los pasos sucesivos cumplimentados por Heidegger se ve que la transición entre ello es la pregunta por la verdad y la libertad: Heidegger había visto el esquematismo o la imaginación en su conjunción con la razón práctica, sometida a una ley; esta relación con la filosofía idealista es clarificada por Heidegger igualmente a través de cursos sobre Fichte y sobre la *Fenomenología* hegeliana; Schelling y Nietzsche se acercan cada vez con más intensidad a Leibniz.

Cuando el curso (todavía inédito) *Vom Wesen der Wahrheit (Sobre la esencia de la verdad)* del invierno de 1931/32 interpreta el símil platónico de la caverna, lo hace emplazando a Platón, por una parte, según el canon de las palabras de Heráclito sobre la *physis,* que ama ocultarse, y refiriéndolo por otra a una interpretación del *Teeteto.* Pero, ¿acaso es posible obtener acceso a lo que Heidegger denomina entonces el ocultar en la verdad, entendido como desocultamiento, a partir del hablar platónico sobre el *pseudós* y, de un modo sistemático, a partir de la falsedad? Heidegger, con Dilthey y con Nietzsche, reconduce la «metafísica» a la proposición sobre el fundamento, al principio de razón (cf. *supra,* p. 161); pero no es Dilthey quien conduce ya a la superación o retorsión de esta metafísica, sino Nietzsche, porque es Nietzsche el que formula la problemática del nihilismo, enlazando la pregunta por el tiempo con la pregunta por la eternidad.

Al principio no hay todavía controversia con Nietzsche, sino que

es éste quien proporciona las indicaciones decisivas: también Heidegger ve a los presocráticos como pensadores en la época trágica de los griegos, haciendo avanzar hasta «el fondo *romanticismo* y nostalgia de hogar» en la «progresiva recuperación del suelo antiguo», exhumando a los prístinos filósofos griegos como si se tratara «de los más enterrados de todos los templos griegos» (según escribe Nietzsche en el texto póstumo *Die deutsche Philosophie als Ganzes [La filosofía alemana, considerada como un todo]*). La *Introducción a la metafísica* pretende entender a Anaximandro, Parménides y Heráclito desde el primer estásimo de la *Antígona* de Sófocles. El punto de partida es allí lo inquietante sin hogar, que viene contra nosotros por doquier y que es preciso atrapar, haciéndolo girar a la contra, mediante lo más inquietante y sin hogar de nuestro ser, del ser del hombre; este giro a la contra se convierte en proceso trágico, en el que precisamente el hombre de mérito es *pantóporos/áporos, hypsípolis/ápolis*; según la traducción de Hölderlin: «que ha corrido todos los caminos / que se halla sin camino» *[allbewandert/unbewandert]*, «encumbrado en su ciudad / desterrado, sin ciudad» *[hochstädtisch/unstädtisch]*. Heidegger elimina el punto, que en el texto griego actual separa siempre las dos caracterizaciones mencionadas y las refiere así a hombres diversos, pero es a Hölderlin a quien sigue al hacer violencia al texto (Hölderlin podía encontrar, sin embargo, en su antiguo texto de 1555 una buena razón en pro de su idea: después de *ápolis* no viene allí *tò mè kalón,* sino *tò mén kalón* *; de este modo, la idea de lo bello como proceso trágico parecía aportar la solución de las dificultades del texto). Al desplegar ahora Heidegger el problema de la verdad al hilo del arte y la poesía partiendo del acontecer histórico de los proyectos ontológicos sucedidos en la filosofía y la ciencia, restable-

---

* El texto actualmente fijado (sin que se apunten al pie variantes críticas de lectura al respecto) es:

v. 370 ὑψίπολις' ἄπολις ὅτω τό μὴ κάλὸν

(*Tragedias.* II, tr. I. Errandonea. Barcelona, 1965, p. 48). Sería: [Quien sigue las leyes de la tierra y la justicia de los dioses] «encumbrado sea en su *pólis*; sin *pólis*, aquél que lo injusto [lit.: lo no bello]» [sigue, llevado de su audacia].
La lectura (realmente trágica) de Hölderlin sería

ὑψίπολις ἄπολις ὅτω τὸ μὲν κάλὸν

Esto es: «encumbrado en la *pólis* sin *pólis* aquél que ciertamente lo justo» [sigue, etc.]. *(N. del T.)*

ce igualmente el ensamblaje de principios, que una vez fue vigente, de los esquemas temporales en la historia acontecida. Los *Beiträge zur Philosophie*, transidos por el viento de Sils-Maria, despliegan en consecuente cumplimentación del acontecer histórico un pensar que pretende fundar el estar del hombre en el «salto», entendido como sede-del-instante de la verdad del ser.

Esta fundación del espacio-de-juego-del-tiempo de la verdad del ser es a la vez preparación de los «venideros» para el «paso fugaz» del «último dios» (cf. pp. 144, 262 s., 251). Hölderlin había hablado del «carácter transitorio» de todo lo «celeste»; Heidegger adscribe de propio a lo celeste esa esencia: la eternidad, entendida como paso fugaz, y referida por ende a la historia acontecida y al instante, que sólo acontece una vez. Así es como se yerguen los dioses griegos, entendidos como los dioses ya sidos, ya esenciados en su esencia, experienciada desde ahora en su carácter propio; y una referencia venidera a otro ser divino aparece como posible. Heidegger enlaza la «grandeza» del inicio del pensar en los griegos, así como motivos de la filosofía de Leibniz, Schelling y Nietzsche, con la meditación sobre Hölderlin; así es como le fue posible orientarse hacia la actividad creadora de los grandes creadores hasta el extremo de leer, en el curso de 1934/35 (p. 52), la palabra de Hölderlin sobre los tiempos del Creador (o sea, de Dios) como modo de hablar sobre los tiempos de los creadores (en los cuales vuelve a estar despierta igualmente la fuerza creadora-de-Dios). Pero Heidegger se vio precisado a reconocer que lo propio de este tiempo no es la obra de los grandes creadores, en el sentido nietzscheano, sino lo consistente aprevechable; no el «caudillo» en un sentido u otro, sino el funcionamiento del totalitarismo; no la «grandeza» trágica, sino la lucha por el dominio del mundo en nombre de la «filosofía», es decir, del «miserable fenecer» de ésta en las totalitarias concepciones del mundo. Cuando, tras la experiencia de esta catástrofe y de sus consecuencias políticas, volvió Heidegger a aparecer en público a finales de 1949, con las conferencias de Bremen, quedaba ya bien atrás la brecha que había abierto con Hölderlin cuando este último hablaba de la reunión de todo lo divino en su esencia y, por ende, en la ultimidad del «último» Dios (y ello a pesar de que el descubrimiento del poema *Fiesta de paz* hizo que ese tema volviera a ser ampliamente divulgado). Sólo en las «cosas» más simples creía ser capaz ahora Heidegger de señalar la manera en que el mundo se

reúne en una cosa de tal modo que ésta sea susceptible de convertirse igualmente en el lugar de lo sagrado. Si la jarra puede responder de una «cosa» tal, ello se debe precisamente a que —como han puesto de manifiesto Lao-Tsé y la «mística»— está «vacía»: a que comprehende el mundo con su vaciedad y lo transforma (cuando se vacía en el vertido sacrificial). También llegan ahora a alcanzar importancia los poemas tardíos de Hölderlin, los poemas de la «época de la locura» a los que responde el eco que sale a nuestro encuentro desde el camino que lleva a Trakl a su ocaso. En este sentido, empero, no es posible poner «cosa» y «palabra» al mismo nivel que el «útil» de *Ser y tiempo* o que la «obra» de los años treinta.

Ciertamente despliega Heidegger también en sus últimas publicaciones nuevos motivos sistemáticos: si la verdad del ser no puede ser denominada historia acontecida ni cabe hablar de una historia acontecida del ser en el sentido usual del término, ello se debe a que la historia acontecida, entendida según la distinción común entre ella, la naturaleza y el ser ideal, no designa la dimensión originaria, sino uno más de entre los ámbitos derivados. Pensar la «esencia» misma desde su significado conductor: como un ser acontecido históricamente, es paradójico en la medida en que con ello es cubierto el carácter de abierto, históricamente acontecido, de la plenitud de determinaciones del ser. En consecuencia, una palabra como «acaecimiento propicio» deja de ser aprehendida a partir del acontecer y de la historia acontecida para serlo a partir de la identidad que unifica pensar y ser (unificación que no es pensada a partir de la visión de las ideas, sino a partir del pertenecer y del ser utilizado, o sea, del llegar a hacer falta para una misión). Sin embargo, en lugar de publicar una obra tardía Heidegger se retiró de nuevo, cuando el hilo entre su difícil lenguaje y la época se rompió. El podía saberse cercano a Cézanne, dado que este pintor, tras la ruptura con Zola, su amigo de antaño, y sumido en la soledad más profunda, había pintado de tal modo las cosas simples (una montaña, por ejemplo) que lo que está con ellas, lo que con ellas existe es la amplitud de la que proceden y a la que regresan y, por tanto, la dimensión de lo sagrado. Por lo que hace a las cosas que importaban, el octogenario cita las palabras de Cézanne (*Zum Gedanken an Martin Heidegger*. Escrito conmemorativo editado por la ciudad de Messkirsch, p. 24): «Trabajo; pocos resultados, demasiado alejado de lo comúnmente inteligible.»

III

Para la elaboración de este libro conté desde 1959 con la ayuda de Martin Heidegger, de modo que la obra se ha dejado impregnar del modo en que Heidegger veía entonces el camino de su pensar. Con la *Carta sobre el humanismo, Sendas perdidas* e *Introducción a la metafísica*, Heidegger había dirigido una primera mirada a los caminos seguidos en los años treinta; de este modo, y junto con sus discípulos (de los cuales le separaba entonces todo un mundo) había logrado ejercer una influencia totalmente nueva. La edición de los cursos sobre Nietzsche estaba en preparación; yo tomé parte en ella, y de ese modo pude darme cuenta también del modo en que Heidegger fracasaba en su intento de hacer visible mediante una introducción más extensa el cambio por él recorrido entre 1930 y 1947. No se debía al azar el hecho de que él (que todavía abrigaba la idea de exponer en una gran obra la concatenación de sus pensamientos) se fijara en los más jóvenes, en aquellos que pudieran ayudarlo en sus nuevos esfuerzos (además, la muerte de Dorothea y Egon Vietta en 1959 le daría ciertamente el sentimiento de haberse quedado solo). Quizá sea característico de Heidegger el hecho de que concediera conversaciones de mayor duración o permitiera mirar manuscritos importantes precisamente a alguien como yo, que estaba fuera de su círculo y nunca había asistido a una lección pública suya. Yo había estudiado en Bonn, sobre todo con Oskar Becker, que se había ido a trabajar con Husserl como matemático y científico y se había topado allí con Heidegger. Heinrich Schlier había actualizado a su manera la labor teológica de la escuela bultmanniana y las controversias en torno suyo; por lo demás, esa Universidad ofrecía orientación en el trabajo dirigido a las ciencias del espíritu.

Según iban surgiendo las distintas partes de mi libro, tuve oportunidad de tratar de ellas con Heidegger punto por punto; en muchas cosas, sus indicaciones han sido determinantes, como por ejemplo en el despliegue final del problema de los métodos a partir de la diferenciación entre explicar, dilucidar y localizar. Naturalmente, lo que yo pretendía también con estas conversaciones era guardarme de escribir algo «falso» desde el punto de vista histórico. Tras la aparición del libro volvería Heidegger a confirmar lo adecuado de la exposición (8.6.1963): «El único descuido descubierto hasta ahora

se encuentra al inicio de la p. 95 [*vid. supra*, p. 100]; allí dice Vd. que yo he admitido un '...y no más bien Nada' en la pregunta por el porqué.» Heidegger apunta al hecho de que esa adición está ya en las conocidas manifestaciones de Leibniz y Schelling, señalando que allí desde luego está escrito «nada» con minúscula y que la pregunta tiene en él otro sentido (como muestra la Introducción a *¿Qué es metafísica?*). Dice también que, desde hacía unos años, él había intentado —en conexión con el curso *Der Satz vom Grund*— exponer su exégesis de la pregunta, pero que la cosa no le había gustado, aunque quizá se volviera a ocupar de ella si llegara la ocasión—. Aparte de esto, sigue habiendo que preguntarse por el significado de una ayuda tal y de una tal confirmación (Heidegger ha llegado incluso a revisar una lista de sus actividades docentes; a pesar de ello, hay cursos que estaban indicados en el catálogo de cursos pero nunca se dieron y cursos omitidos del catálogo que se dieron, pero que no estaban indicados, de modo que los anuncios de la edición de las obras completas contuvieron errores durante años). Diferencias incidentales en nuestros debates hicieron que a veces me sintiera realmente desconcertado. Por ejemplo, cuando mencioné el curso *Hermeneutik der Faktizität* de 1923, Heidegger me aseguró que ese curso tenía por título *Ontologie des Daseins*; ante mis dudas, Heidegger se levantó rápidamente de la mesa de trabajo, retrocedió unos pasos y recogió el catálogo de lecciones: el título era *Ontologie* (y sin embargo, la lección misma —según recordaba Becker haber visto escrito incluso en el tablón de anuncios— llevaba el título de *Hermeneutik der Faktizität*). En el diálogo con el huésped japonés, publicado en *Unterwegs zur Sprache*, se discute sobr un curso del «año 1921» anunciado al principio con el título *Ausdruck und Erscheinen (Expresión y aparecer)*; pero luego se pregunta allí si el título no sería *Ausdruck und Bedeutung (Expresión y significado)*, como en la primera de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Está claro que lo mentado con ello es el curso *Phänomenologie der Anschauung und Ausdrucks* del verano de 1920 que, con el subtítulo *Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, discutía la orientación metódica de la fenomenología a raíz de una crítica de Natorp y Dilthey. ¿Por qué no se había levantado entonces Heidegger de la mesa de trabajo para consultar el título exacto, antes de anotar y hacer imprimir esas manifestaciones? ¿No habrían sido esas formulaciones uno de los escasos accesos de ironía en Heidegger, una ironía respecto a la caza de apuntes de

curso? Es seguro que a Heidegger se le escapa la orientación dada a su primera fenomenología de la vida cuando dice haberse pronunciado contra los términos «vivencia» y «expresión». Verdad es que Heidegger llega a conceder incluso que «nunca habría llegado al camino del pensar» sin su origen teológico, pero da cuenta de sus primeros cursos como si se tratara de «saltos de juventud», respecto a los cuales uno llega a ser «fácilmente injusto» (Sp, 91, 96, 128 ss.).

El número de títulos sobre Heidegger se cuenta hoy por millares; es lamentable en cambio que apenas exista una orientación digna de confianza sobre los primeros cursos que esté apoyada en los apuntes y en los pocos manuscritos conservados. (En esta situación de incertidumbre me pregunto ahora si Heidegger, por ejemplo, no ha integrado también en su curso —y no sólo en conversaciones— la Epístola a los Corintios junto a la Epístola a los Gálatas y a las dirigidas a los Tesalonicenses, que trató por extenso.) Heidegger toleró generosamente que yo estudiara sus primeros cursos al modo de los *Escritos de juventud* hegelianos (soñaba, por tanto, con un futuro descubrimiento de lo más bello que él hubiera elaborado). Pero nunca había llegado tan lejos como cuando dijo a Becker que *Ser y tiempo* no era ya el Heidegger originario, cuya ruptura con lo anterior se limitaría esa obra a reproducir de manera escolásticamente coagulada. Lo que Heidegger me sugería entonces era la convicción inversa, a saber, que era en 1923 o en 1922/23 cuando había dado con su pregunta por ser y tiempo. Si la edición de las *Obras Completas* no admite la inclusión de los trabajos de la época de la disertación y la habilitación así como la recensión sobre Jaspers más que a título de advenedizos extraños, y en todo lo demás comienza por los cursos de Marburgo, está claro que lo que ha contado para los editores es la convicción de que es en 1923 cuando esa obra comienza. Pero, ¿es efectivamente verdadero que ya en 1923 esté unida la pregunta por el ser del estar en cuanto temporalidad con la experiencia de que el ser en cuanto asistencia no sea sino mero presente y, por ende, esté pensado a la luz del tiempo sólo de un modo insuficiente (cf. p. 46 s.)? ¿No fue más fuerte la ruptura del invierno de 1925/26? Estas preguntas cobran importancia cuando se pone en duda que sea del «tiempo» de lo que se habla al tomar el ser como asistencia: ¿no incluyen aquí asistencia y presente la espacialidad, e incluso la referencia a la *realitas*? Preguntas de esta especie reconducen el problema a la controversia de Heidegger con Aristó-

teles; pero era justamente esa controversia la que entonces se me escapaba, dado que el Heidegger posterior orientaba por entero la discusión sobre Aristóteles a la pregunta por la relación entre ontología y teología. Gracias a Oskar Becker tuve también noticia de la desbordante radicalidad patente en un resorte importante de la interpretación heideggeriana, del que ha informado igualmente Hans-Georg Gadamer: ¡la *phronesis* del libro VI de la *Ética a Nicómaco* sería la conciencia moral! Cuando oí tal cosa no me atreví sino a decir, consternado: «¡Pero eso es falso, *Herr Professor*!» A lo que Becker, que siempre se atenía a la exactitud en los temas lógicos, igual que hacía en las interpretaciones, se limitó a responder: «¿Qué más da que sea correcto o falso? ¡La filosofía entonces a la última era así!»

Esa filosofía entonces a la última era la fenomenología de la vida histórico-fáctica. Heidegger vio en el cartesianismo de Husserl una desviación tan extrema del sentido originario de la fenomenología que llegó a declararse incapaz de entender la crítica posterior de Husserl a *Ser y tiempo*. Tras la ruptura, producida con la lección inaugural de Heidegger en Friburgo, Husserl había insinuado esa crítica (dando pruebas de poca comprensión del problema) en el epílogo de 1930 a las *Ideas*, repitiéndola en 1931 en una conferencia dada en Berlín. Al respecto, un tal Heinrich Mühsam refirió en un periódico que Arthur Liebert, a la vista de los oyentes que abarrotaban el *auditorium maximum* en la presentación de Berlín, había dicho que el círculo de admiradores de un filósofo bien podría llenar una vez el Palacio de Deportes. Durante toda su vida (aun en la entrevista con *Der Spiegel*) sostendría Heidegger con amargura que Husserl les había ajustado «públicamente las cuentas» a Scheler y a él, y ello en Berlín (de cuya universidad había renunciado Heidegger por dos veces a ser catedrático), «delante de estudiantes» y en el «Palacio de Deportes», según había informado Erich Mühsam (poeta y anarquista posteriormente asesinado) en uno de los «grandes periódicos berlineses». En su vejez Heidegger intentó justificar a base de anécdotas que Husserl no había tenido jamás una experiencia originaria del acontecer histórico. Y si hubiera que atribuir, no obstante, dicha experiencia a Husserl, ello se debería —al decir de Heidegger— a que aquél habría recibido posteriormente la influencia e impulsos del pensar de éste, como se colige por ejemplo de la lectura que Heidegger hacía de las pp. 229 y ss. [tr. 305 ss.] de

Verdad y método: «Ya habrá visto Vd. entre tanto el libro de Gadamer. Por lo que concierne a la relación de mi pensar con Husserl se han deslizado algunas equivocaciones groseras que, naturalmente, sólo por un cuidadoso trabajo filológ[ico] pueden ser corregidas. La "edición" que Landgrebe ha hecho de *Experiencia y juicio* ha tenido un efecto nefasto» (7.1.1961). Y, sin embargo, cuando ya en 1921 habla Husserl en un importante manuscrito de la historia acontecida, tratándola como el «gran *factum* del ser absoluto», ¿se debería tal cosa a una formulación aislada y excepcional, o era quizá una respuesta a las pretensiones de radicalización de la fenomenlogía, según se la había presentado Heidegger? Sólo con lentitud cabe ir sometiendo a debate problemas de esta índole; un coloquio sobre fenomenología del tiempo, organizado por mí en el Archivo-Husserl de Lovaina ha ofrecido contribuciones controvertidas al respecto (cf. la publicación en los vols. 13 y 14 de las PHAENOMENOLOGISCHEN FORSCHUNGEN, 1982 y 1983).

Luego de que en la *Carta sobre el humanismo* atribuyera Heidegger a su pensar la cumplimentación de una torna, ha sido dividido el camino de su pensar en dos partes, antes y después de la torna. Pero el tema de la torna, tomado en el sentido específico logrado mediante la discusión y localización del nihilismo, no puede ser retrotraído al del círculo hermenéutico, que juega entre la analítica del estar y el despliegue del sentido del ser, igual que lo hace entre la construcción y la destrucción fenomenológicas (cf. p. 181). A pesar de mi intención de desmontar en puntos particulares el empleo inadecuado del tema de la torna, por lo que hace al conjunto ha seguido estando mi exposición orientada sin embargo en igual medida a esa temática; ello se debe especialmente a que no me he atrevido a situar en el centro de un trabajo que tiene carácter de «introducción» una obra impublicada como son los *Beiträge zur Philosophie*. (Dado que apenas es posible una discusión medianamente sólida sobre *Heidegger und die hermeneutische Theologie* sin utilizar los *Beiträge*, en el escrito de homenaje a Gerhard Ebeling he vuelto a exponer la argumentación de los *Beiträge*, conectándola con el tema; *vid. Verifikationen*. Ed. por E. Jüngel, J. Wallmann, W. Werbeck [1982], pp. 475-498.) Es verdad que los *Beiträge* eran considerados por mí como la obra principal de Heidegger, pero todavía cuando redactaba mi libro seguía esperando que surgiera la obra de madurez anunciada, esa obra en la que Heidegger quería presentar, como verdadera obra

maestra, sus pensamientos de una forma sistemática. Claro está que Heidegger se lamentaba de que, aunque había logrado conjuntar todas las ideas fundamentales, le faltaba el lenguaje y de que, al fin y al cabo, no se podía poetizar... En los años posteriores a la publicación del presente libro ha tomado Heidegger un camino inesperado: tras la conferencia *Zeit und Sein (Tiempo y ser)*, de nuevo escolásticamente coagulada, Heidegger ha viajado por vez primera a Grecia; y justamente en su encuentro con el paisaje griego pretende haber recibido impulsos para seguir un nuevo derrotero; tampoco en Parménides estaría silenciado —dice ahora— el ocultarse como centro cordial del desocultamiento o «despejamiento»; las palabras de Mallarmé sobre el «gran extravío homérico» apuntarían, como poco, al hecho de que la exégesis griega del lenguaje habría sido «impoética» (cf. *Vier Seminare [Cuatro seminarios]* 1977, pp. 133, 74). Veinte años después de la elaboración de *Ser y tiempo*, el manuscrito *Der Weg. Der Gang durch 'Sein und Zeit' (El camino. El curso que atraviesa 'Ser y tiempo')* había dado el nombre de experiencia fundamental a la experiencia del ser como asistencia y presente (y ello significa: como despejamiento del tiempo); pero esa experiencia fundamental habría tenido que quedar silenciada por no ser susceptible de transformación en un adecuado pensar y decir; se rechazaba, sin embargo, como "nostalgia" el modo nietzscheano de hablar de la "recuperación del antiguo suelo"; lo que se exigía era más bien el "claro dolor del desgarramiento del adiós".»

Sobre el camino del pensar heideggeriano no es posible desde luego entender tal o cual último paso como si fuera decisivo; sus caminos no pueden hacer otra cosa que generar impulsos diversos, que fuercen a la controversia. Dado que se trataba de una introducción, mi intención consciente había sido la de abstenerme de controversias en mi exposición, solamente insinuadas en las observaciones iniciales y en la remisión a determinadas sugerencias bibliográficas cuando yo consideraba las cosas de un modo enteramente distinto o prefería seguir otros caminos. Mientras estaba trabajando en el libro escribió O. Becker el artículo *Platonische Idee und ontologische Differenz*, que aparecería igualmente en 1963 como conclusión del volumen *Dasein und Dawesen*. Los problemas tocados en ese artículo fueron por mi parte objeto de diálogo con Heidegger (los diálogos filosóficos más hermosos en que haya intervenido; diálogos, sin embargo, que desde el principio fueron controvertidos). Heidegger se mostró

tan interesado en estos puntos que llegó a buscar a Becker para mantener con él una discusión; por un instante parecía que iba a ser posible lograr una convergencia. En cualquier caso, yo tenía planeada una segunda parte de este libro, la cual debería aportar una confrontación de tipo sistemático (sobre los problemas de la naturaleza, sobre praxis y acontecer histórico —y, respecto a tal punto, especialmente sobre pulsión afectiva y virtud—, sobre lenguaje, diálogo y poesía, sobre la dimensión religiosa). A la vez que sale a la luz la presente nueva edición he compilado en el colectivo *Heidegger und die hermeneutische Philosophie* (Friburgo/Munich, 1983), trabajos diversos que, con una orientación dinámica, sitúan el pensar heideggeriano en un contexto más amplio. Pero por lo que hace a los temas sistemáticos me di cuenta de la imposibilidad de presentar lo que yo tenía en vista en una conexión directa con Heidegger. El mismo me escribiría el 17.4.1964 con respecto al «creciente interés» que suscitaba este libro: «Ahora bien, lo que yo pienso es que va siendo hora de dejar de escribir *sobre* Heidegger. Mayor importancia tendría una controversia que atendiera a la cosa misma.» Con todo, ambos puntos siguen siendo importantes: hacer adecuadamente visibles los impulsos que puedan provenir del pensar heideggeriano, y apartarse de esos impulsos y seguir caminos propios.

EPILOGO A LA TERCERA EDICION ALEMANA [1990]

La presente exposición del camino del pensar de Heidegger fue publicada en 1963 y, con un epílogo, reimpresa sin cambios en 1983. Esta tercera edición mantiene sin cambios el texto principal y el epílogo a la segunda, habiéndose modificado únicamente el aparato crítico. Las notas doctrinales estaban destinadas a presentar críticamente algunas discretas sugerencias para completar la mera introducción al pensar de Heidegger. Si algunas notas han sido ahora abreviadas, muchas de ellas han sufrido en cambio ampliación, puesta entre corchetes; su finalidad estriba en brindar un panorama, al menos indicativo, de la investigación sobre Heidegger llevada a cabo desde entonces. Este epílogo quisiera volver a poner a la vista tanto la situación de la que surgió el libro como las nuevas perspectivas con que hoy nos enfrentamos a Heidegger.

I. *Heidegger en nuestro tiempo*

Si Heidegger ha ingresado en nuestro tiempo, es decir en la segunda mitad del siglo XX, ello se debe a que en su *Carta sobre el Humanismo* de 1947 enlazó el planteamiento —fragmentario— de *Ser y tiempo* con la exigencia de una «torna» del pensar occidental. A partir de *Ser y tiempo,* Sartre y algunos otros habían desarrollado una filosofía de la resistencia; y aunque ni cogiéndolas con pinzas sean de

recibo las declaraciones del Rector de 1933, no cabe ciertamente negar las conexiones de Heidegger con tal movimiento de resistencia: años antes de que concluyera la guerra ya había intentado Heidegger, en sus apuntes sobre la *Superación de la metafísica* (cf. especialmente *VA* 91 ss.), desenmascarar como último extravío de un largo y errado camino la política y la cosmovisión «totales». Con todo, que el existencialismo francés, con la índole subjetivista de sus protestas, no constituía la manera adecuada de apuntar a un nuevo inicio, es algo que la *Carta sobre el Humanismo* habría de mostrar.

De tal situación nace este libro, que ha sido visto continuamente como un producto de la escuela heideggeriana, aun cuando esta caracterización no deje de ser, cuando menos, discutible. Dejando a un lado si ha existido alguna vez una escuela heideggeriana o si la formación de escuelas es en general compatible con los puntos de vista de Heidegger, preciso es en todo caso insistir en mi nula participación en ninguna de las actividades académicas de éste. Fueron el idealismo alemán y el intento diltheyano de hacer filosóficamente fructífero el espíritu de la Escuela Histórica los que determinaron mi carrera, quedando Heidegger al margen de ella: en mi tesis doctoral de 1955, *Hegels Kritik der Romantik (La crítica de Hegel al romanticismo)*, no se le mienta en absoluto; su nombre aparece una sola vez y en nota, por haber puesto de relieve también él la crítica del Conde Yorck a Ranke. Por eso me sorprendió que, al final de la carrera, uno de mis examinadores, que pretendía reducir a determinada fuente mi interpretación del inicio de la *Fenomenología* de Hegel, me dijera: «Vd. y su heideggerianismo...». Después me ocuparía intensamente del estudio del filósofo que, según se decía, habría determinado mi manera de pensar sin que yo hubiera hecho más que alguna somera incursión en sus publicaciones. No obstante, cuando un filósofo da con los impulsos que mueven a su tiempo puede llegar a imprimir su huella desde este ambiente general incluso en quienes no lo han estudiado nunca.

En efecto, el pensar de Heidegger nos salía entonces al encuentro en todos los campos posibles. Oskar Becker, mi profesor de Bonn, dirigió mis trabajos hacia filosofía de las matemáticas, lógica de las modalidades y fundamentación de la estética; también sería él quien me facilitara las lecciones tempranas de Heidegger. De lo que se trataba era de continuar sistemáticamente la filosofía fenomenológica de Husserl, entrando al respecto en conflicto la temprana orientación

de Heidegger hacia la historia y la teología con el enfoque propio de la matemática, y sus aplicaciones en las ciencias naturales. Bajo la impresión de las catástrofes de nuestro siglo —y ello no sólo en el ámbito político— mis intereses se desviaron hacia las ciencias del espíritu. Así, yo me había propuesto en principio doctorarme con una tesis sobre el principio aristotélico de que la poesía es más filosófica que la historiografía (Heidegger traduce, de un modo más adecuado, aunque extraño: el poetizar es «más verdadero» que «el andar dando noticias de lo ente»; *PL* 117). La Facultad de Filosofía de Bonn no quiso admitir más tesis de este género, pretendiendo que se dividiera la temática entre un filólogo clásico, un medievalista y varios germanistas. No sin obstinación recogería yo de nuevo el enfoque metódico de este tipo de trabajos en mi ensayo *Dichtungstheorie und Toposforschung (Teoría de la poesía y tópica)*. De esta manera, del enfoque de una «ciencia literaria europea» al estilo de Curtius vine a parar al planteamiento rival, el de Erich Auerbach. La meditación de Heidegger sobre la poesía de Hölderlin, ¿no suponía ya al respecto, si no una alternativa, sí al menos un correctivo? (cf. nota 47 y 57). Rudolf Bultmann había logrado liberar a la teología de la esclerosis de sus fórmulas; hasta los intentos de transitar por caminos que fueran más allá del enfoque de Heidegger encontraban en éste un punto de referencia. No hay duda de que el presente libro tiene mucho que agradecer en su lenguaje a Bultmann, cuya terminología ha acabado por introducirse en los trabajos de Heidegger (cf. nota 45).

Mis estudios de historia me habían llevado a la historia social y, en especial, a la historia agraria que, con la decadencia de las formas de vida campesinas en los dos últimos siglos, expone uno de los grandes temas trágicos de la historia de la humanidad. El hilo conductor habían sido en este caso las investigaciones de Max Weber, aunque yo tomara también buena nota de las voces que se venían elevando contra este devaneo por infinitas investigaciones historiográficas, como el círculo de Stefan George pusiera de relieve, siguiendo la Segunda *Consideración Intempestiva* de Nietzsche. La alternativa no resultaba satisfactoria: en Weber, las cuestiones fundamentales quedaban sin desarrollo o daban ocasión a notas breves o artículos aislados, pero también en sus adversarios seguía echándose en falta un trabajo que se dirigiera a tales preguntas, basándose en conceptos y en principios. Con anterioridad a todas esas exposicio-

ñes de historia universal o incluso de sociología, ¿no sería acaso necesario preguntarse por el modo en que el hombre tiene en general historia y en que se las ha con la naturaleza? En vista de esta mi decisión por la filosofía, mi atención se enderezaría a Heidegger tras preguntarme, concluido el doctorado, por dónde podría seguir aprendiendo algo. Heidegger había vuelto a poner en cuestión los nuevos planteamientos de Husserl y repuesto a Aristóteles como (controvertido) maestro de Occidente; tras la ruptura que supuso su primera gran obra, *Ser y tiempo,* él había reconducido todas las preguntas a la pregunta fundamental: «Por qué hay algo en general...», no sin determinar al mismo tiempo los destinos de planteamientos nuevos, por ejemplo, en teología.

Decisiva en mi inclinación por Heidegger resultó una breve estancia de trabajo en París, a principios de 1957. Allí interpretaba Jean Wahl a Heidegger a lo largo de muchos semestres; filósofos que habían escapado de los campos de concentración hitlerianos buscaban en *Ser y tiempo* nuevas orientaciones. Como Jean Wahl había publicado un tratado de metafísica, en esos círculos se estaba inmune contra la ciega unilateralidad con que Sartre enfrentaba el para-sí al en-sí. Aquellos días parisinos me proporcionaron además las primeras conversaciones extensas con el poeta Paul Celan. Para mi sorpresa, Celan defendía las formulaciones del último Heidegger, lingüísticamente tan difíciles, que para mí resultaban un obstáculo. Sin embargo, ya en 1957 no dejaba Celan de guardar el propósito de enviar a Heidegger el poema *Estrías,* publicado posteriormente en *Rejas del lenguaje.* El poema muestra que el ojo sólo está facultado para traer el mundo a sí pasando por una herida; no cabe duda alguna del tipo de herida de que aquí se habla. Como por aquella época se encontrara Martin Buber con Heidegger, Celan insistió en que él no extendería con tanta facilidad «un certificado Persil» * de ropa limpia. Al inicio de un posible encuentro debería haber una conversación sobre la «herida», que Heidegger había colaborado a hacer posible con su compromiso de 1933. Ya que en el poemario de Celan *Rejas del lenguaje* (1959) veía yo una de las grandes cumbres de la poesía, partiendo de los giros lingüísticos de estos poemas no me resultaron extrañas las arriesgadas formulaciones de Heidegger en

* Denominación jocosa de la acreditación concedida por los comités de desnazificación a miembros del NSDAP clasificados como recuperables. *(N. del T.)*

los *Beiträge zur Philosophie (Aportes a la filosofía)*. Todavía en 1969, cuando tuvo lugar mi último encuentro con Celan, éste corroboró su vinculación con Heidegger. Al decirle yo que según Heidegger la cercanía a lo divino se halla en la lejanía, replicó al instante que esto se encontraba ya en sus poemas: «Cabalgaba hacia Dios en la lejanía: la cercanía», se dice en el poema *Bei Wein und Verlorenheit (Con vino y extravío)*, de *La rosa de nadie*.

Cuando en febrero de 1963 le pregunté a Celan si él me permitiría dedicarle mi libro sobre Heidegger (tras tantas conversaciones mantenidas sobre lo en él tratado) rehusó, mas «no fácilmente». En aquellos años de aparición de los primeros síntomas graves de su enfermedad se veía obligado a alejar de sí cuanto pudiera resultarle perjudicial, y él no quería que su nombre se vinculara con el de Heidegger hasta haber sostenido con él un cambio de impresiones. A ello se alude en la nota 50 de este libro, en la que el «ángel», el mensajero de lo divino, queda fijado con una formulación dada por René Char en su Diario de los tiempos del maquis, que Paul Celan traduciría. Con ello se evitaba al mismo tiempo el malentendido de que ese modo de hablar tuviera algo que ver con las historias del buen Dios, narradas una y otra vez por Rilke de muchas maneras. Por aquel entonces, sólo la obra última de Rilke parecía consistente. Más tarde me daría cuenta de que el tono heroico y patético del lenguaje de Char no era para Celan un camino que abriera futuro.

Naturalmente, también a Heidegger le envié el artículo en el que yo exponía y criticaba la interpretación que de él daba Jean Wahl (cf. nota 31); así que me pareció casi natural que Heidegger me invitara a dialogar con él en los primeros meses del año 1959. De este modo tuve ocasión de tratar punto por punto con Heidegger, primero, mi artículo *Sein als Ereignis (Ser como acaecimiento propicio)* de 1959, y luego los borradores del presente libro. El camino del pensar de Heidegger debía entenderse —creía yo— como un intento de aceptar el camino del pensar habido hasta el momento y, partiendo de problemas de nuestro tiempo, hacerlo ir más allá de sí, pero con el fin de fundamentar de una manera nueva la filosofía. La concentración sobre este único problema no debiera distraerse mirando a un lado o a otro: por eso no se cuestionaba la adecuación o inadecuación de la interpretación que de Heráclito o Platón ofrecía Heidegger, la relación de éste con las tendencias del momento, ni la influencia de la teología o de la política en su pensamiento. La

convicción que me guiaba era la de que en modo alguno era el camino del pensar una cosa de interés psicológico o histórico, sino algo importante metódica o «lógicamente», en cuanto necesaria demarcación metacrítica y localización topológica de todos los intentos del pensar y del saber. No es ninguna casualidad que el libro acabe pues con un capítulo sobre la cuestión del decir, o sea, sobre la «lógica» del filosofar.

Si Heidegger había resuelto su tarea —aunque sólo fuera de una manera indicativa— ello significaba que él tenía que haber dado acogida a las tendencias de la filosofía contemporánea. Quedaba la cuestión del modo en que cabría enlazar su pensar con esas tendencias. Como discípulo de Husserl, Ludwig Landgrebe había asistido ya al curso que, en el verano de 1923, impartiera Heidegger sobre hermenéutica de la facticidad; más tarde, en su tesis doctoral de 1928, intentaría captar desde la fenomenología la convergencia de los caminos de Husserl, Dilthey y Heidegger. En su tan consultada *La filosofía actual* de 1952 (tr. esp. Caracas, 1969 elaboraría esta convergencia de una manera más concreta: Dilthey y Husserl, Husserl y Heidegger, la antropología filosófica —e incluso la radicalización de la filosofía de la existencia hasta convertirse en existencialismo, y la exigencia de una «vuelta»— y finalmente, Hegel y la supresión marxista de la filosofía, todas estas cosas parecían remitir a un nuevo camino común del pensar. Pero, en lugar de tal síntesis, yo creía que antes bien se trataba de dejar asentados los antagonismos. Así que el camino de Heidegger tenía que saer reelaborado de una manera nueva.

Quien hiciera uso de la exposición de Landgrebe como acceso a la filosofía actual, podía eventualmente leer con asombro en revistas británicas que sólo cabía entender tan curioso librito desde la aberrante tendencia alemana y continental a absurdos metafísicos. Tanto Peirce como Russell habían roto con la tradición idealista; en Inglaterra y América se había sellado ulteriormente la alianza con la Escuela de Viena. Así, la filosofía de la Europa continental y la angloamericana acabaron por moverse en mundos diferentes. No obstante, en la nota 55 he indicado que, con sus trabajos, Oskar Becker había tendido un puente hacia lo que de lo contrario se consideraba como positivismo lógico y era empleado más bien polémicamente. En esa nota tendría ocasión de hacer al menos referencia a uno de los artículos de Karl-Otto Apel, conocidos en

parte por mí antes de su publicación. El artículo: «Lenguaje y verdad en la situación actual de la filosofía», no remite ya el problema de la verdad a la metafísica tradicional, la teoría del conocimiento o la filosofía de la conciencia, sino a una razón lingüísticamente concebida. Es en este viraje donde los planteamientos analíticos y pragmáticos deben entrar en convergencia con el nexo que Heidegger establece entre verdad y acontecer lingüístico, mas también con el cauce abierto por Vico: una nueva ciencia dentro de la tópica de la tradición retórica. La filosofía francesa, por su parte, no sólo había conectado con Husserl, Heidegger y Hegel, sino acogido de una nueva manera a Marx, partiendo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel; algunos marxistas reformistas habían utilizado a Heidegger para sus planteamientos. De este modo, la tradición especulativa del filosofar de la Europa continental vendría a canalizarse dentro del más amplio contexto de los esfuerzos internacionales por buscar una orientación nueva con ayuda de la filosofía.

Quien pretendiera mostrar el modo en el que el giro lingüístico de la filosofía venía preparándose históricamente por diversos cauces, conduciendo por aquel entonces a una sistemática «transformación de la filosofía» *, no podía sino ver frustrados sus esfuerzos al aparecer en 1959 el libro de Heidegger *De camino al habla*. ¿Acaso cabía poner en claro el mencionado viraje con unas pocas referencias a importantes poetas y una alusión a Wilhelm von Humboldt llena de malentendidos? Apel se había comprometido a reseñar aquella colección de ensayos en la *Philosophische Rundschau*. Pero la recensión no apareció nunca. En cambio, sería el propio Heidegger el que surtiría de observaciones el ensayo de Dieter Sinn *Heideggers Spätphilosophie (La filosofía última de Heidegger)*, que era una recensión conjunta de varias publicaciones. En ella cabía leer, por ejemplo: «Creo que, de hecho, estaría permitido ver en el libre juego (¡) kantiano de las fuerzas anímicas un cierto correlato metafísico a la plurivocidad lúdica de la palabra; un punto de vista desde el cual se hace posible la comprensión de que la única regla del juego es el retorno constante del juego mismo.» ¿Podían seguir siendo de recibo frases semejantes? Todos los esfuerzos de Heidegger parecían dirigirse a poner coto a la generalizada tecnología propia de la «estructura de emplazamiento» mediante una lógica o un lenguaje adecuados,

* Alusión a K. O. Apel y su libro homónimo (Madrid, 1985). *(N. del T.)*

y ello en favor de otras experiencias dentro de la «cuaternidad» de tierra y cielo, divinos y mortales. Y sin embargo, sobre la última filosofía de Heidegger se dice: «No hay en modo alguno una ética del ser ni criterio para lo 'bueno' o lo 'malo', a menos que quiera recaer uno en la metafísica». Al final, no resultaba ya sorprendente que el escritor Erhart Kästner declarara en St. Gallen en 1969, a propósito de la edición de un libro con pensamientos de Heidegger sobre el arte y el espacio, y con litografías de Chillida, que en definitiva el punto importante estaba en «leer a Heidegger como poesía»[58].

Cuando en Darmstadt Heidegger, en los años cincuenta, habló delante de arquitectos sobre *Bauen Wohnen Denken (Edificar habitar pensar)* o en Munich sobre *La pregunta por la técnica,* su pensamiento partía de problemas candentes de la época. No obstante, la segunda oleada grande de influencia que él alcanzara en Francia y Alemania se debería decisivamente a aquellos discípulos y seguidores que, estimulados por su pensar, hicieron avanzar a éste por otras vías. La edición de los cursos y trabajos sobre Nietzsche de 1961 debiera haber llevado entonces al tipo de cuestionamiento sistemáticamente desarrollado por primera vez en los *Aportes a la filosofía.* Sin embargo, cuando Heidegger leyó la recensión de su *Nietzsche* por Karl Löwith se dio cuenta de que ya no había posibilidad alguna de hacer inteligible su propio pensar de los años treinta como paso a su pensar posterior. Si ni siquiera un discípulo suyo de tantos años era capaz de darse cuenta de que al menos el planteamiento y las conclusiones de los cursos iban a desembocar en la cuestión del ser, no cabía esperar entonces comprensión alguna. Dieron comienzo esos años en que Heidegger abrigaba la idea de pegar en textos mecanografiados, como los *Aportes,* la nota: «¡No publicar antes de cincuenta (o cien) años después de muerto!» Aún más terrible fue el fracaso de su proyectada «obra capital»; la decisión de iniciar la edición de las obras completas fue también, sin duda, un acto de resignación.

---

[58] Cf. Dieter Sinn, *Heideggers Spätphilosophie.* En PHILOSOPHISCHE RUNDSCHAU, 14 (1967), 82-182, y espec. 172 s. Sobre Kästner, cf. *Erinnerung an Martin Heidegger.* Ed. de G. Neske. Pfullingen, 1977, 132; cf. también Martin Heidegger/Erhart Kästner, *Briefwechsel 1953-1974.* Ed. de H. W. Petzt. Frankfurt/M., 1986, 32 s. Respecto a lo que sigue, cf. Karl Löwith, *Heideggers Vorlesungen über Nietzsche.* En MERKUR, 16 (1962), 72-83; ahora en *Sämtlichen Schriften.* Vol. 8. Stuttgart, 1984, 276-289.

De nada servía criticar que los objetivos de Heidegger se veían sujetos a malentendidos, cuando él mismo era incapaz de volver a dar cuenta de los pasos por él recorridos en su camino del pensar, ni de presentar de una manera acabada lo alcanzado. Aun quienes eran receptivos a este pensar no podían dejar de ver que los impulsos dados por Heidegger sólo eran correctos dentro de ciertos límites. Lo elaborado por Heidegger a partir de Heráclito puede ser todavía para nosotros, seguramente, el mejor indicador del tipo de «lógos» al que el propio Heidegger estaba dispuesto a seguir. ¿Es sin embargo adecuado transmitir por eso, sin una crítica de tipo histórico, la intepretación heideggeriana de los presocráticos, para después limitarse a insinuar, por ejemplo, lo poco ajustado que es entender, siguiendo a Nietzsche y Heidegger, el pensar de la época trágica de los griegos desde la cercanía a la poesía (cf. nota 44)? Si Heidegger terminaba por encuadrar a Nietzsche en la metafísica, cabía hacer entonces con Nietzsche la operación inversa, y criticar la orientación heideggeriana al único ser como algo que no deja de ser «metafísico»: una inversión igualmente presente cuando se debate la relación de Heidegger con otros grandes pensadores ¿Acaso no era preciso señalar que cuando Heidegger, en diferentes etapas de su camino, entraba en controversia con Aristóteles, Hegel y Dilthey, por diverso que fuera el modo, no dejaba sin embargo de avistar a estos compañeros de diálogo desde perspectivas unilaterales? Heidegger se había propuesto en primer lugar extraer, de la experiencia originariamente cristiana de la vida, una hermenéutica de la facticidad; más tarde haría suya la crítica de Nietzsche a la tradición cristiana, filosófica-pseudofilosóficamente condicionada. ¿Acaso es posible despachar ese primer proceder como «teología» para quedarse con el otro, entendido como la «filosofía» de Heidegger, eliminando de paso las diferencias en favor de una filosofía menos cargada de prejuicios y más al día? (cf. *supra*, 209).

Partiendo de las «cosas mismas», uno se veía abocado a preguntar a Heidegger por el modo en que él, por caso, pensaba la constitución de una filosofía de las matemáticas. Su respuesta constante era que estas preguntas vienen después, y que primero debe ganarse la dimensión originaria del pensar. Además, ¿no le había asignado Husserl a Becker el trabajo en dichos problemas? Sólo que él —Heidegger— no veía que Becker hubiera encontrado la lógica filosófica adecuada. Mas, ¿acaso no seguía siendo imperdonable lo

que en 1943 había dicho Heidegger sobre el «calcular», en el epílogo a la nueva edición de su *Qué es metafísica*? Tan expeditiva polémica, llena de cortocircuitos, llevaría necesariamente a una mala inteligencia del genuino sentido —por muchas restricciones que cupiera hacer— de la doctrina platónica de las ideas, y a plantear la cuestión de la técnica desde presupuestos insostenibles. Las implicaciones políticas de Heidegger mostrarían de forma dramática la necesidad de transformar no sólo los detalles, sino el carácter mismo del planteamiento heideggeriano: un pensar incapaz de captar el sentido peculiar de la esfera política no tenía más remedio que estancarse en la unilateralidad política, justamente cuando reclamaba originariedad en tal o cual sentido. Había sido el propio Heidegger el que en los años veinte caracterizara su manera de desarrollar la filosofía, en cuanto fenomenología, con el calificativo de «hermenéutica»; sólo que, entonces, con ello se mentaba también el hecho de que el planteamiento filosófico habría de conservarse en situaciones siempre cambiantes y enlazar circularmente con cuestiones procedentes de las distintas disciplinas filosóficas. A pesar de mis reservas respecto al concepto de «entender» (cf. *supra*. 310), he aceptado al cabo para esta configuración de la filosofía el calificativo de «hermenéutica», sobre todo porque hablar aquí de «tópica» —un término obtenido en controversia con la tradición de la retórica— es cosa que no podría ser vertida al inglés sin ambigüedad. En mi edición en 1972 del colectivo *Hermeneutische Philosophie (Filosofía hermenéutica)*, con textos que iban de Dilthey a Ricoeur, debí presentar el planteamiento de Heidegger a grandes líneas. La filosofía hermenéutica fue allí entendida como una configuración específica de la filosofía, desarrollada a partir de tendencias de la Europa continental y matizada en enfoques diferentes.

Al publicar de nuevo en 1983 esta exposición de la filosofía hermenéutica, junto con otros trabajos, en el libro *Heidegger und die hermeneutische Philosophie (Heidegger y la filosofía hermenéutica)*, pude todavía indicar que, diez años antes, Heidegger había aceptado estas reflexiones (cf. allí, 395 s.). Heidegger reconocía desde luego que la hermenéutica filosófica de Gadamer seguía las directrices por él iniciadas, sólo que no veía cómo podría evitarse de esa manera la extinción de las ciencias del espíritu. El intento de integrar psicoanálisis y crítica ideológica halló en él aún menos aprobación, mientras que el «intento de armonización» de Apel entre tendencias universal-

mente diversas del filosofar actual fue tildado de desconocimiento de la «infranqueable» diversidad de planteamientos. En sus últimos trabajos nada quiso Heidegger tener que ver con tales tendencias, ni tampoco con la «rehabilitación de la filosofía práctica». Su camino conducía de este modo a la soledad. Y fue precisamente en el ámbito de habla alemana donde no sólo se dejaron a un lado los problemas de Heidegger, sino que su mismo pensar quedó en general fuera de juego. Tendrían que pasar treinta años para que quedara de manifiesto a dónde ha llevado la internacionalización del filosofar: los diferentes planteamientos están hoy interpenetrados (si se prescinde de unos cuantos *Colleges* en Oxford y Cambridge); aquello que a Heidegger le interesaba se ha hecho sentir de manera renovada justamente allí donde se rechazaban los motivos especulativos y hermenéuticos.

No constituyó, por último, sorpresa alguna que, en el centenario del nacimiento de Heidegger, sus implicaciones políticas llegaran a ser discutidas hasta en los periódicos, a la vez que en los distintos continentes se celebraban congresos y coloquios sobre su filosofía; en Europa han tenido lugar coloquios sobre Heidegger hasta en la Academia de Ciencias de Moscú. En esta línea cabría citar el simposio *Zur philosophischen Aktualität Heideggers (Acerca de la actualidad filosófica de Heidegger)*, organizado por la Fundación Alexander von Humboldt, y con la participación de más de cien becarios de todo el mundo, y cuyas actas han sido recogidas en tres volúmenes. Las distintas contribuciones permiten comprender con claridad la imposibilidad de clasificar ya a Heidegger en la filosofía existencial, el problema del historicismo o la historia de la metafísica. Su recepción parte en cambio de preguntas tales como la posibilidad de conservar la naturaleza en un mundo técnico, la relación del arte con la técnica o el tipo de política al que la filosofía podría introducir o conducir. La controversia de estas cuestiones con Heidegger tiene su núcleo sustancial en su influencia sobre discípulos y seguidores que luego, por su parte, han ejercido su influjo por todo el mundo. Entre sus discípulos más antiguos se contaban por ejemplo no sólo Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer y Gerhard Krüger, sino también Leo Strauss, Hans Jonas, Hannah Arendt y Hajime Tanabe. Además de los discípulos habría que añadir a quienes como Sartre, Derrida o Rorty llevaron adelante pensamientos de Heidegger sin haber estudiado ellos mismos con él. A esta influencia universal ha

de sumarse el hecho de que, si bien Heidegger puede ser de difícil traducción o, incluso, no susceptible de ella, está sin embargo a la cabeza de los autores traducidos por los becarios de la Fundación Humboldt a otros idiomas. No sólo a partir de la filosofía fenomenológica, sino también de la radical impugnación de la tradición —realizada por Nietzsche— se encontraron planteamientos desde los cuales era posible hacerse entender filosóficamente en los diferentes idiomas del mundo [59].

En Francia se había querido impulsar la metafísica o filosofía trascendental y la experiencia de la historia mediante tres filósofos cuyo apellido comenzaba con la «H» muda alemana: el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, el Husserl de la *Crisis* y el Heidegger de la pregunta por el ser y el tiempo, y la meditación de la historia del ser. Frente a ellos venían puestos en juego Marx, Nietzsche y Freud como introductores de una hermenéutica de la sospecha, bajo el supuesto de que mostrar las últimas acuñaciones estructurales de la vida y del pensar llevaría a superar final y definitivamente esa caída en la historia. Pero precisamente en estos nuevos planteamientos se volvía a suscitar la pregunta de Heidegger por el medio y las condiciones bajo las cuales puedan ser, en general, efectivas esas estructuras.

América, convertida a su pesar en potencia mundial y con grandes problemas en sus ciudades, se vio enfrentada en los años sesenta a cuestiones que parecían susceptibles de recibir mejor respuesta a través de Hegel y Heidegger que de Carnap y Austin. De este modo, la tradición europea continental sufrió un nuevo viraje, encaminándose por la senda de una fenomenología hermenéutica que preguntaba por un posible *ethos* comunitario, por los nuevos problemas de la configuración estatal y por la función del arte y la religión en el mundo técnico. Al radicalizarse estos planteamientos a través de la crítica francesa a la razón, Allan Bloom, que partía de la crítica historicista de un Leo Strauss, llegaría a preguntarse si el Rector del año 1933 no habría acabado por vencer, ayudado por los

---

[59] Véanse al respecto, y para lo que sigue, las distintas contribuciones de los tres vols. del Coloquio Humboldt: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Ed. de Dietrich Papenfuss y Otto Pöggeler. Frankfurt/M., 1990 s. Para lo que sigue, cf. también mi crítica de la mala interpretación francesa del enfoque hegeliano, y de sus consecuencias: *Phénoménologie et logique selon Hegel*. En: *Phénoménologie et métaphysique*. Ed. de J.-L. Marion y G. Planty-Bonjour. París, 1984, 17-36.

movimientos universitarios de 1968, y si no serían los vencidos los enterradores del espíritu de los vencedores. El éxito de ventas de Bloom, *The Closing of the American Mind* (1987), no alude simplemente (como parece indicar el título de la traducción alemana) a la decadencia del espíritu americano, sino a la cerrazón ante aquello que importa, en virtud de torpes prejuicios. Nietzsche, Max Weber y Freud, pero sobre todo Heidegger y su séquito parisino, —junto con el presunto ancestro de todos ellos, Rousseau— vienen allí acusados de haber suprimido la orientación a un orden esencial permanente y, en general, a los derechos universales del hombre, en favor de particularidades históricas o más vitalmente adecuadas. En cambio, un autor como Richard Rorty sostiene que el filosofar ha de elaborar tanto un saber socialmente relevante como dedicarse, también, a reflexionar sobre concepciones personales y atrevidas. La distinción entre esfera pública y privada, propia de las sociedades occidentales, viene así a ser reivindicada como ley estructural para la filosofía. Con ello reciben los radicalismos de Heidegger un lugar tan legítimo como, por caso, los osados experimentos de los poetas.

La idea de la destrucción heideggeriana de la tradición ha sido empleada igualmente para la reforma del marxismo, tanto en los primeros trabajos de Herbert Marcuse —y en los tardíos—, como por ejemplo en la filosofía yugoslava de la praxis. Hoy se ve que con harta frecuencia fueron arrastrados a la problemática heideggeriana los mismos que tenían que criticar a Heidegger desde una cerrada cosmovisión del materialismo histórico. Lo que con respecto a un Heidegger se ha convertido hoy en algo obvio se está exigiendo también, tras la quiebra de las dictaduras comunistas, de un autor como Georg Luckács, a saber: no pasar por más tiempo en silencio los servicios prestados durante décadas de dominio totalitario, y hacer salir a la luz la irracionalidad latente en la apelación supuestamente racional a la tradición dialéctica. Si es verdad que los intelectuales, al menos en Praga, han contribuido en buena medida al cambio revolucionario, ello se debe también a un Jan Patočka, que al hilo de sus controversias con sus maestros Husserl y Heidegger desarrolló una teoría política, y encontró la muerte al abogar por ella.

Cuando, en grave época de crisis, China buscaba un nuevo camino propio fue un autor como Hegel el que sirvió de meditación filosófica: se creía que un pensar de tipo sintético debía llevar a la

unión de tradiciones diversas. Pero desde hace algunos años, el interés de los filósofos se ha separado de Hegel para dirigirse a Heidegger: lo que ahora se busca es un autor que saque de golpe las tradiciones a la luz del día y, actualizándolas así, permita también a China una nueva vinculación con su propio pasado. De la traducción de *Ser y tiempo,* aparecida en 1987, se han vendido en tiempo brevísimo decenas de miles de ejemplares. Y Japón sigue siendo el país en el que se sigue con mayor intensidad la controversia con el idealismo alemán y con Heidegger. Sin embargo, también aquí se ha visto obligada la Escuela de Kioto a preguntarse si lo que se buscaba con Heidegger (una iluminación inspirada en el budismo) no estará en todo caso ligado a una determinada situación y constelación. ¿Qué significa el hecho de que precisamente la mencionada Escuela estuviera con tanta fuerza vinculada al partido que propugnaba la guerra? La buscada inmediatez de una experiencia de carácter último, ¿no tiene acaso que reconocer como necesaria la mediación hermenéutica?

El pensar de Heidegger ejerce hoy universalmente su efecto de un modo singular, saliendo a nuestro encuentro siempre de manera nueva, a partir de un quehacer filosófico extendido por los diversos continentes de nuestra tierra. De modo que sigue en pie la tarea de explicar, sin subterfugios y de modo adecuado, el camino de este pensar. Ya no es posible —como ocurría aún al final de los años cincuenta— comprender a Heidegger únicamente desde un diálogo francés-alemán. ¿Cabe acaso seguirse preguntando, sin más, por el modo en que el camino del pensar de Heidegger lleva a su propia superación al camino de la tradición filosófica, dando con ello acogida a los impulsos rectores de nuestra época? Aquí se ha partido, por el contrario, del hecho de que la voz de Heidegger está dentro de un diálogo polifónico, y de que la meditación sobre el camino de Heidegger brinda pues la ocasión de instalarse de un modo nuevo dentro de ese diálogo. Precisamente por ello es necesario interrogarse por la específica experiencia problemática subyacente a aquello que Heidegger ha elaborado en las diversas fases de su pensar, sin atender siquiera a si, ulteriormente, cada uno de los pasos dados por ese camino —vistos ahora de una manera nueva— podrán todavía compaginarse en un movimiento de conjunto. ¿No debería hablarse (quizá incluso con el propio Heidegger, cf. 366) más bien de una pluralidad de «caminos»?

II. *¿Pluralidad de caminos?*

Dado que yo había sido ya puesto al corriente de la transformación que la tradición fenomenológica había experimentado en los primeros cursos de Heidegger en Friburgo, no tuve dificultad alguna en entender que la parte publicada de *Ser y tiempo* no era sino un fragmento, un paso por un camino que seguía adelante. El último curso de Heidegger, *La proposición del fundamento,* mostraba el modo en que había ido cambiando la forma de la primitiva pregunta por la esencia del fundamento: mientras llevaba a debate y localización los términos conductores de la tradición filosófica, el propio Heidegger se encontró con un nuevo planteamiento. En qué medida constituyan una sola vía los intentos tempranos y los tardíos, y configuren un pensamiento único, es cosa que yo creí ver al darme a leer Heidegger sus *Aportes a la filosofía* de 1936-38, cuyo título genuino rezaba *Vom Ereignis (Del acaecimiento propicio).* En estos *Aportes,* el capítulo central —sobre la «fundación» *— ponía en estrecha conexión fundamento, abismo y desfondamiento. La tradición metafísica, con la lógica que le es propia, venía vinculada allí a reflexiones procedentes del final de esa tradición (cf. 152). El carácter fundante del *lógos* sería al mismo tiempo un guardar silencio *(sigan)* de lo abismal y desfondado y, con ello, un volver a emplazar lo pensado en la inagotabilidad de la verdad. De este modo, la «lógica» de este nuevo modo de filosofar pudo ser captada posteriormente, con más exactitud, como una localización del lugar en que, en cada caso, se dan pensar y decir.

Los *Aportes* no albergan, como *Ser y tiempo,* esfuerzos de años por formular y reformular las cuestiones. Como lo concebido —y a menudo sólo esbozado— seguía estando inconcluso, este proceder aforístico continuó dándose, ya que Heidegger, durante los años siguientes, escribía un manuscrito tras otro. Poca cosa podía yo sacar en limpio de ello. El escrito *Das Ereignis (El acaecimiento propicio)* de 1941 parecía proceder de un autor que, de atender a su estilo, de manera alguna cabía identificar al pronto con el autor de los *Aportes.* La manera en que este escrito trata de retorcer el «acervo lingüístico»

* Orig. *Gründung.* «Fundación», en el sentido de abrir o despejar un fondo, no de edificar sobre él (en cuyo caso habría que hablar más bien de «instauración»: *Stiftung).* *(N. del T.)*

propio del acaecimiento propicio me seguía siendo algo tan extraño como, por ejemplo, la singular conclusión de la conferencia *La cosa,* más tardía. Lo que yo alcancé a ver entre 1959 y 1961 de la «obra capital» en que trabajaba Heidegger rompía toda esperanza de llevar inmediatamente a cumplimiento ese pensar. En cualquier caso, yo no quería repetir la extravagante empresa de representar —antes de la publicación del legado de Goethe— un *Fausto II,* tal y como él debería ser. Indecisa quedaba así la meta a la que pudiera enderezarse a la postre el camino del pensar de Heidegger.

Y sin embargo, una introducción y guía al pensar de Heidegger no podía sino empeñarse en sacar a la luz ese solo pensamiento que hiciera de su camino una vía unitaria. El propio Heidegger no dejó ninguna duda de que, desde 1936, la palabra «acaecimiento propicio» se alzaba sobre su pensar como, por caso, la palabra «idea» sobre la filosofía de Platón: ¡tal era la estrella que debería orientar en lo por venir! Hasta un psiquiatra como Medard Boss, autor de dos libros sobre el sueño, obtendría de Heidegger la confesión de que «toda su vida onírica» había constado de un único acontecimiento onírico: el sueño de un examen final de bachillerato, eternamente repetido. Ese sueño habría terminado al encontrar Heidegger la palabra «acaecimiento», resolviendo con ello el problema de su vida [60].

En la mayor parte de los casos es imposible entender hoy el pensar de Heidegger partiendo de un único problema para el que él, durante un largo camino, tratara de hallar solución. Los trabajos que ofrecen resultados consistentes son precisamente aquellos que entresacan puntos parciales desde perspectivas parciales, y los ponen a la vista. Es evidente que Josef Stallmach no puede referirse al pensar de Heidegger en su totalidad cuando compara el quehacer ontológico de Heidegger y el de Nicolai Hartmann, es decir, cuando compara un planteamiento atenido a la sola pregunta por el ser con planteamientos relativos a problemas singulares, que sólo admiten tentativas diversas de solución. Autores más jóvenes, que buscan de nuevo avanzar en compañía de Heidegger, se conforman con harta frecuen-

---

[60] *Erinnerung an Martin Heidegger* (ver nota 58), 39; además, Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare* (ver nota 54), 308. Para lo que sigue, cf. Josef Stallmacht, *Ansichsein und Seinsverstehen. Neue Wege der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger.* Bonn, 1987; Günter Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit.* Frankfurt/M., 1988; Emil Kettering, *Nähe. Zum Denken Martin Heideggers.* Pfullingen, 1987.

cia con encontrar en un determinado pasaje de la obra de Heidegger una vía de acceso. Así es como Günter Figal vuelve a poner la libertad en lo Libre, tal como Heidegger tematizaría, juntamente con la verdad, en conexión con *Ser y tiempo,* sin preguntarse por el modo en que este paso pertenezca al camino del pensar de Heidegger en su conjunto. Encubierto queda el modo en que el camino de Heidegger a Kant venga referido al propio intento de desplegar la interpretación temporaria como esquematización. Emil Kettering se orienta a las tardías vueltas dadas por Heidegger en torno a la «cercania» *, sin explicar la razón de que al fin irrumpiera en el autor de *Ser y tiempo* una metafórica del espacio.

Hay, mientras tanto, muchos caminos que llevan a Heidegger. Una gran profusión de textos y cursos suyos desconocidos han sido publicados; se han sacado a la luz controversias en las que participó. Quien parta de la base de la importancia del pensar de Heidegger ha de intentar comprender de nuevo, en su conjunto, ese camino del pensar; más aún, ha de tantear el modo de poder referir este camino al camino de la filosofía, para ganar una nueva configuración de ésta. Aun cuando eso era lo que mi libro pretendía, este intento ha sido sin embargo malentendido de doble manera: una, al ver en él una relativización y disolución historiográficas de la filosofía; otra, como perturbación —en suma, destructiva— de todo planteamiento sistemáticamente obtenido.

Así, Karl Löwith me ha imputado la concepción de que el pensar de Heidegger estuviera destinalmente enviado «por el ser mismo» y dijera «el dictado de la verdad del ser». Así caería por tierra —criticaba— toda «evidencia objetiva» y las cosas serían vinculantes en conformidad con su época. Con ello vendría «eliminando todo proceder probativo» (como se decía en el librito *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit* **, recogido ahora en los *Samtliche Schriften,* vol. 8. Stuttgart, 1984, 180). Pero lo que yo explícitamente intentaba era todo lo contrario, a saber, preparar la posibilidad de poner crítica-

* *Nähe:* título de la obra mentada (Pfullingen, 1987). El tema habia sido ya analizado en cambio un año antes por Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace.* París, 1986. Una importante investigación al respecto —desde P. Handke, Deleuze y Spinoza— es la de José Luis Pardo, *Sobre los espacios pintar, escribir, pintar.* Barcelona, 1991. *(N. del T.)*

** Hay tr. cast. (de F. Montero), *Heidegger. Pensador de un tiempo indigente,* que vierte la primera ed. (de 1955). Ver nota 33. *N. del T.)*

mente a prueba si Heidegger daba acogida de manera adecuada al camino de la filosofía y lo hacía avanzar. No se trataba de los dictados del ser, sino de *tópoi* cuyo uso había aún que legitimar. Lo único que habría que eliminar es el dogmatismo presente en la exigencia de «evidencia objetiva». Löwith no ha entendido jamás que la vinculación del ser con el tiempo puede poner desde luego al ser (digamos, el carácter de «ser-dado» propio de los objetos matemáticos) en el ámbito de lo «intemporal», y por ende ser justamente temporal en el sentido amplio de la palabra. En lugar de discutir y localizar las posibilidades del pensar a partir de la cosa misma, Löwith ha intentado buscar un atajo literario para fijar posiciones filosóficas, haciendo así literatura sobre literatura filosófica. No es casual que él concluyera después sus trabajos con un escrito sobre los diarios de Paul Valéry. Así es como Heidegger, desde sus posiciones, no pudo sino constatar, tras tantas desilusiones causadas por su discípulo más antiguo: «es un escritor muy capaz, pero no sabe qué significa *pensar*» (carta de 12 de abril de 1961).

El echar por un camino enmarañado, ¿no le quita acaso toda consistencia al filosofar? ¿Habrá que persistir en la única pregunta de Heidegger, que hace valer al ser como asistir? ¿A qué apuntaría entonces el hecho de que este ser venga pensado primero desde la *ousía*, luego desde la *enérgeia*, y finalmente retrotraído en general a la contingencia propia del acontecer histórico del lenguaje? (cf. 335 s.). Bien pueden los teólogos valorar el hecho de que aquel enfoque se debía desde luego a una nueva experiencia de la historia, hallada conjuntamente por Heidegger y Bultmann; pero poner también en juego a Nietzsche y a Hölderlin, y relativizar incluso a este último, en virtud del modo poético de hablar de los «ángeles» en Char o Celan, eso sería algo que no podría llevar sino a especulaciones carentes de base. ¿Se le puede acaso arrancar la perla a tal o cual impulso procedente de Heidegger, para luego irla puliendo a lo largo de una vida, o se trata más bien de poner de relieve el continuo flujo de experiencias que Heidegger intentaba formular para nosotros? Si uno se decide por lo último, entonces el camino de Heidegger no debe entenderse tan sólo como una pluralidad de caminos, sino que ha de ser igualmente remitido a una situación polifónica, dentro de la cual la voz de Heidegger no es más que *una*.

Lo único que aquí cabe someter a prueba, y brevemente, es la objeción relativa a la idea de que el camino del pensar de Heidegger

no sea sino una pluralidad de caminos que hacen posible atisbar un solo fondo y base, siempre el mismo, aun cuando sean atisbos incongruentes entre sí. La objeción elegida afecta también a la lógica filosófica, a esa «teoría de la formación filosófica de conceptos», prometida por Heidegger en el subtítulo de uno de sus primeros cursos. Carl Friedrich Gethmann contrapone a la «interpretación pluralista» del camino de Heidegger (reivindicada por mí en el epílogo a la segunda edición de este libro) la «interpretación evolucionista», que encontraría su meta en *Ser y tiempo*. A esta meta irían dirigidos los primeros cursos; lo que resta de los últimos caminos es incluido en la orientación hacia esta meta. «Exclusivamente» desde *Ser y tiempo*, subraya Gethmann en su libro *Versteben und Auslegung (Comprensión e interpretación)*, habría él desentrañado el planteamiento metódico de Heidegger. El análisis del mundo-entorno de la básica sección primera de *Ser y tiemplo* tendía una función decisiva; la sección segunda aparece como una fundación subjetivo-teórica del «pragmatismo» de la primera. Poca atención se presta al modo en que la angustia y el querer-tener-conciencia irrumpan en la orientación en el mundo-entorno dado. Ni siquiera se menciona el hecho de que el texto publicado en 1927 no es sino un fragmento[61].

En lo publicado por Heidegger en 1927, sus discípulos más antiguos han pasado por alto el adecuado desarrollo problemático que Heidegger —según la concepción que tenía del problema— se había propuesto (cf. 33). Caracterizar *Ser y tiempo* como forma «escolásticamente consolidada» de la brecha abierta antes en filosofía supone, desde luego, una desfiguración del planteamiento específico del fragmento de 1927. C. F. Gethmann trata luego de mostrar que Heidegger ha cumplido, con *Ser y tiempo,* su temprana promesa de construir una «teoría de la formación filosófica de conceptos»; al respecto, la filosofía aparecería «como cumplimentación y concepto». ¿Acaso se utiliza aquí el término de «cumplimentación» *(Vollzug)* en el sentido introducido por Heidegger en sus primeros cursos? En éstos, tal terminología correspondía a la transformación hermenéutica de la fenomenología, llevada a cabo en controversia con Aristóteles. Por eso Heidegger, en mayo de 1923, al obtener

---

[61] Carl Friedrich Gethmann, *Philosophie als Vollzug und als Begriff*. En DILTHEY-JAHRBUCH, 4 (1987), 27 s.; *Versteben und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heidegger*. Bonn, 1974. Cf. además nota 10.

suelo firme donde apoyarse gracias a su curso sobre ontología o hermenéutica de la facticidad, escribiría a Löwith señalándole que, cuando se publicara el trabajo sobre Aristóteles, el «Viejo» * se iba a dar seguramente cuenta de que él le estaba retorciendo el pescuezo. Claro que antes de retorcerle a nadie el pescuezo hay que tenerlo entre las manos; tal es lo que Heidegger intentaba hacer en sus cursos desde 1919: Husserl refería la fenomenología —entendida como fenomenología del acto, como fenomenología objetiva, y como respecto entre ambas— a *nóesis, nóema* y correlación; Heidegger comprendía, en correspondencia, el sentido pleno del fenómeno como sentido de cumplimentación, sentido del contenido y sentido del respecto, o sea, lo entendía a partir del «hecho de que», del «qué» y del «cómo». Contenido y cumplimentación pueden entrar en respectos diferentes. En la religión cristiana, el sentido de cumplimentación ha sido dominante, según la temprana fenomenología de la religión de Heidegger. Aquí no se trae a colación un contenido (una esencia o una idea de lo cristiano, como ocurre todavía con Harnack o Troeltsch); es más bien la cumplimentación del estar la destinada a renovación constante, a partir de la llamada del instante decisivo. El ser propio de lo existenciario no constituye aquí ningún «qué» arbitrariamente realizable en un «hecho de que» (tal como suponemos, por caso, en un útil); sólo en instantes señalados se abre ese ser en su esencia. La lógica de la filosofía es pues, para empezar, un acto de diferenciación —que hay que indicar formalmente— dentro del uso conceptual que parte del «cómo».

Cuando se presta atención a los pasos dados por Heidegger en su camino se aprecia entonces la imposibilidad de conectar sin más, directamente, los primeros cursos friburgueses con *Ser y tiempo:* entre ambas posiciones está el intento de Heidegger de configurar la hermenéutica de indicación formal como «esquematización». En su controversia con la hermenéutica de Aristóteles, y en su análisis del mundo-entorno, Heidegger había diferenciado entre el «en cuanto que» «apofántico» con el que nosotros tomamos algo en cuanto algo, y el «en cuanto que» «hermenéutico», en el que un útil como el martillo está a la mano del artesano. Cuando, en dramática ruptura, el curso de invierno 1925/1926 pasó de Aristóteles a Kant, esa doctrina acerca de los esquemas como «en cuanto que» fue radicali-

---

* Husserl. *(N. del T.)*

zada hasta convertirse en general en la esquematización de la articulación de un entender que se halla acorde. En cuanto interpretación temporaria del sentido de ser, esta esquematización se acerca ahora al centro de la planeada tercera sección de *Ser y tiempo;* en el marco del análisis preparatorio del estar, el § 69 había dado una indicación previa. Tal cosa es la que le facultaba a Heidegger para exigir que se entendiera lo publicado como preparación de la decisiva sección tercera, sobre tiempo y ser. Allí es donde debía mostrarse la posibilidad de articular el sentido de ser en las maneras ya aducidas, y ejemplares, del ser existenciario, del estar a mano y del estar delante de la mano, o sea, presente. El estar, en cuanto existencia, está extáticamente arrebatado hacia las dimensiones del tiempo, captadas a partir de esquemas. La diferente combinación de esquemas es la que produce la diferencia de las maneras de ser y de la correspondiente formación conceptual. Cuando lo que está en juego es el «por mor de», en cuanto esquema del advenir propiamente dicho, lo que se abre entonces es el ser existenciario, con el querer-tener-conciencia y la dimensión religiosa. Cuando el «por mor de» es ilusoriamente rebajado a un «para qué», en cuanto esquema del advenir impropio, el artesano puede entonces olvidarse de sí mismo, dentro de un mundo-entorno dado, tratando con lo que está a mano. Cuando el «en cuanto que» hermenéutico de este trato con lo a mano se vuelca en el «en cuanto que apofántico», o sea en la representación de lo que está delante de la mano como algo presente, entonces puede la teoría pura encontrarse a sí misma.

En la sección tercera de *Ser y tiempo,* el tiempo debería asumir la función de la «temporariedad»: la diferente combinación de los esquemas de las dimensiones del tiempo debía explicar el modo en que la compaginación de principios hace inteligible la diferencia entre las maneras de ser, mientras que las secciones IV-VI debían mostrar que el tiempo, en cuanto historia acontecida, es a la vez el medio de toda formación ontológica. Que sistema e historia acontecida, construcción y destrucción se copertenezcan es algo en lo que Heidegger ha insistido siempre; ¿ha conseguido igualmente entrar en posesión de una lógica que designara concretamente los pasos del círculo de esta copertenencia? Max Scheler había entendido ya como «funcionalización» histórica la esquematización «técnica» del acceso al mundo, al surgir de consuno física matemática y economía capitalista (cf. 344-345); pero con esto, ¿se le ha dado voz a la

historia de una forma suficientemente originaria? Esta formación de esquemas, ¿no depende acaso en demasía de la biología (en el caso de Scheler) o del análisis del mundo-en-torno (en el de Heidegger), poniendo de este modo en entredicho que tal universalización y radicalización pueda convertirse en una lógica de la formación de las [diversas] ontologías? En su libro *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932), Alfred Schütz partía de la «constitución de la vivencia con sentido, con la duración pertinente en cada caso». Cuando, a este respecto, trataba de la «edificación del mundo de la experiencia y de su ordenación bajo esquemas», no hacía sino remitir la estructura del «algo-para-algo» a una conexión operativa de móviles. ¿Pero cabe hacer inteligible el «ser-uno-con-otro» propio del «tú» y del «yo», y en definitiva la edificación de un sino, en expansión dentro de una «generación» y de un «pueblo», a partir de la formación de esquemas? ¿Cabe concebir por ejemplo los cuadros de Franz Marc como esquematizaciones específicas de indicaciones hermenúticas (según la propuesta de Heidegger en su curso sobre lógica de 1925/1926, cf. pág. 403 de esa obra)? Tanto la tradición metafísica como la protesta contra ella parten de un esquema como el «por mor de», según se aprecia lo mismo en Aristóteles que en Kierkegaard, en Kant que en el Maestro Eckhart. El curso de verano de 1939, *Der Wille zur Macht als Erkenntnis (La voluntad de poder como conocimiento)*, critica a Nietzsche, por vez primera de manera consecuente, por ser un pensador meramente «moderno»; allí se inscribe igualmente al «conocer, entendido como esquematización de un caos según necesidades prácticas», en el curso de la agresión metafísica al ente, y dentro del pragmatismo y el perspectivismo nihilistas (N I, 551 ss.). Es posible que las invectivas de esa época contra el americanismo y el pragmatismo (cf. p.e. *Hw* 103 s, tr 98) no tuvieran en cuenta los móviles del pragmatismo original, pero muestran que Heidegger estaba bien atento al peligro subyacente a una destrucción del carácter dominante de la teoría a partir del análisis del mundo-entorno.

Como Heidegger hacía de los modos de conocimiento modos de comportamiento y de vida, C. F. Gethmann lo ubica dentro de la crítica del pragmatismo al mentalismo, que interpone «significados» entre la vida misma y su cumplimentación. El problema concreto de la formación filosófica de conceptos lleva a la pregunta de si Heidegger no habría entregado la filosofía a una inmediatez de

carácter último, dentro de una «filosofía de la identidad» para la cual el concepto de vida es ya la vida misma: o sea, una vida cabal. El planteamiento de Heidegger viene comparado con la última Doctrina de la Ciencia de Fichte, en donde la autoexplicación del saber recoge en sí su propia producción y génesis. Walter Schulz había pretendido ya entender a Heidegger a partir de la filosofía última de Schelling (cf. nota 12); y aunque con esta comparación no se afirma que haya una conexión directa con la reflexión de la metafísica moderna sobre sí misma, preciso es con todo preguntarse si esa ubicación tiene algo que ver con el planteamiento de Heidegger. Característico de su «hermenéutica» es el hecho de que ésta admita enteramente, a su manera, la distinción kierkegaardiana entre el arrepentimiento y el mero recuerdo, reivindicando así una «repetición», que se va corrigiendo de situación en situación. De este modo, la confrontación con la tradición idealista, que irrumpió bien poco después de la publicación de *Ser y tiempo,* tenía que ser necesariamente crítica. ¿De qué modo llegaron entonces a configurarse como «alusión» —según la formulación de los *Aportes*— el símil de la caverna de Platón y la *enérgeia* de Aristóteles, la imaginación esquematizante de Kant y el entretejido hegeliano de concepto y tiempo en la *Fenomenología del espíritu,* las *Investigaciones sobre la esencia de la libertad* de Schelling y la crítica nietzscheana a la tradición, junto con el pensar griego más temprano? Cuando el entendimiento que la vida tiene de sí viene remitido a una exégesis de tipo estructural que pretende obtener de la opacidad de la vida un «relucir», entendido como transparencia reflexiva, esas preguntas se quedan a medio camino. A mí me parece que tanto aquí como en el uso de términos tales como «cumplimentación» la recepción de Gethmann a la terminología heideggeriana está basada en equívocos.

El «relucir» es para el propio Heidegger una manera de ser que «arruina» por entero el entendimiento de sí: desde el reflejo de las cosas, el estar se entiende a sí mismo como una cosa y, con ello, se cosifica (cf. *SuZ* 21; tr. 31). Todavía a edad avanzada ha vuelto Heidegger a esa terminología temprana. Con ocasión de la conmemoración jubilar de la Universidad de Friburgo, en 1957, Heidegger ha debatido con sus discípulos la localización de la proposición hegeliana: «La verdad del ser es la esencia». Al señalar Hans-Georg Gadamer en su libro sobre Hegel la imposibilidad de verter con precisión esta proposición al latín, Heidegger propondría una tra-

ducción distinta: «Certitudo objectivitatis reflectitur qua relucentia.» «Si Oskar Becker viviera aún —escribió Heidegger en 1971 acerca de esta frase— podría atestiguar que yo hablaba ya en 1922 del 'relucir' en el estar, aunque puede ser que la palabra dijera algo distinto a reflexión, en cuanto acto de conciencia...». De hecho, esta palabra jugaba un papel dominante en los informes de Becker sobre la obtención de un nuevo enfoque filosófico de las actividades docentes del joven Heidegger: lo que éste pretendía era romper el prejuicio de que el estar (el *ego cogitans*) pudiera comprenderse a sí mismo como *«res» cogitans*, sin un desarrollo nuevo de la cuestión del ser. Posteriormente, Heidegger llegaría a darse cuenta de que el punto de partida moderno, es decir, la certeza del acceso a lo ente, había de ser captado, de un modo más conforme al acontecer histórico, como una continuación del desarrollo —o falta de desarrollo— de las preguntas de los antiguos por el ser y la verdad. Por eso hubo de entender su planteamiento temprano sobre el relucir como un movimiento de resistencia a la tradición, aunque fuera una resistencia incapaz de poner todavía en libertad el origen, encubierto y olvidado, de esa tradición. Por este camino, acabaría cayendo en una extrema «penuria de lenguaje», mientras que Gadamer buscaba sus propios nuevos caminos en el lenguaje de la tradición misma (por caso, la aceptación de la dialéctica, transformándola en hermenéutica)[62].

Es la gran historia efectual de *Ser y tiempo* la que plantea, hoy, especiales dificultades al intento de aceptar los argumentos de Heidegger a partir de sus móviles rectores, y de hacerlos fructíferos para el filosofar actual. (Allí donde uno se asienta, allí crecen costumbres, según Nietzsche; contra el carácter acomodaticio de quienes han hecho de la filosofía una profesión es bien difícil combatir). Sin embargo, es preciso reconocer el fracaso del enfoque

[62] Hans-Georg Gadamer cita cartas de Heidegger en sus *Gesammelte Werke*. Vol. 4. Tubinga, 1987, 479 s., 482. Para lo que sigue, cf. *Die Briefe Martin Heideggers an Karl Loewith*. Ed. de H. Tietjen, en *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (ver nota 59), vol. 2. Aunque la conferencia de Löwith de 1969 no dice nada sobre la «cuestión del ser» en Heidegger, ha vuelto a ser editada, obstinadamente, con ese añadido: *Sämtliche Schriften*. Vol. 8; Stuttgart, 1984, 276 s.: *Zu Heideggers Seinsfrage. Die Natur des Menschen und die Welt der Natur*. Para lo que sigue, cf. además Oskar Becker, *Husserl und Descartes*. En: ARCHIV FUER RECHTS-UND SOZIALPHILOSOPHIE, 30 (1936/37), 616 s.; *Zwei phänomenologische Betrachtungen zum Realismusproblem*. En: *Lebendiger Realismus*. Festschrift für J. Thyssen. Ed. de K. Hartmann. Bonn, 1962, 1 s.

de *Ser y tiempo,* como el propio Heidegger comprendería. De modo que sigue siendo necesario preguntarse por los motivos que le llevaron, en 1929-1930, a renunciar a toda prosecución directa del fragmento de 1927. Mas hoy no deberíamos dar ya acogida de una forma aislada y por su solo valor a las tentativas filosóficas de Heidegger, sino que más bien es necesario atender al modo en que él (con o sin razón) distinguía su postura de la de otros esfuerzos filosóficos de entonces. No era solamente que él se alejara de un maestro como Husserl y de un compañero más viejo de ruta, como Jaspers; también frente a antiguos discípulos como Oskar Becker y Karl Löwith ha tenido que defender su planteamiento. En dos largas cartas dirigidas a Löwith, en agosto de 1921 y en agosto de 1927, mostraba Heidegger el modo en que tanto Becker como Löwith entendían, cada uno a su manera, la tarea de la filosofía de una manera diferente a la suya. Heidegger no estaba interesado, como Becker, en dedicarse primeramente a la fundamentación de las ciencias (mediante una fenomenología de la geometría y una ontología de la matemática o del acto estético). Ni tampoco buscaba, como Löwith, una filosofía de cuño existencial (una nueva imposición de valores, en sentido nietzscheano). Lo que él habia querido hacer, al entrar en controversia con la tradición, era, más bien, clarificar por anticipado la lógica que un filosofar futuro podría observar. Según él, los planteamientos de Becker y de Löwith eran mucho más subjetivos que los suyos, en cuanto que ellos trataban de poner al descubierto, por ejemplo con el psicoanálisis, las bases de determinados planteamientos teóricos, poniéndole así al espíritu una «naturaleza».

Al aparecer publicadas las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, al menos en su traducción francesa (debida a Gabrielle Pfeiffer y Emmanuel Levinas), Becker presentaría en 1936-1937 sus posiciones en un artículo sobre el camino husserliano, un camino que iba de Descartes a Leibniz y a la intersubjetividad. Becker reivindicaba allí la tercera de las Meditaciones de Descartes, sobre nuestra imposibilidad de aprehender de manera adecuada la idea de infinito; este infinito se muestra concretamente en el Otro, que siempre se retira de nosotros. Reconocer que Miguel Angel no puede ser Rafael lleva a un «realismo hermenéutico», correlato de un idealismo trascendental que va a la busca de elementos aprióricos en el conocer y el obrar, y que pone teleológicamente el trabajo científico en conexiones más

amplias. La genialidad del artista muestra que la naturaleza irrumpe en la libertad y en la historia, mas sin poder ser nunca aprehendida de un modo directo. A esta fijación de una paraexistencia y una parontología, antagónicas en su intención a la ontología existenciaria, ha respondido en seguida Heidegger, volviendo a plantear en los *Aportes a la filosofía* (72, 321 s.) la pregunta por la lógica filosófica, una lógica previa y que rebasa esas posiciones.

Löwith ha avanzado por un camino propio, que conecta la filosofía con la antropología e interpreta el enfoque heideggeriano como secularización de la teología cristiana, incluyendo más tarde el contexto social —junto con críticas al compromiso político de Heidegger—, y prosiguiendo, por último, la tarea de destrucción de la tradición a través de ideas estereotipadas de la historia del espíritu, hablando del tiempo cíclico de los griegos y del tiempo lineal cristiano. Cuando en 1969, con motivo del cumpleaños de Heidegger, Löwith dio las gracias a su «único» maestro por el hecho de que éste le hubiera remitido a una naturaleza «natural», se encontró de inmediato con la réplica de si no eran la ciencia y la técnica de esa naturaleza las que permitían obtener continuamente nuevos aspectos, en un proceso imprevisible (disponer por ejemplo de la energía atómica, una energía que en nuestro mundo de la vida nos viene del sol). ¿Qué lógica estaría facultada para poner en relación este mundo técnico con la naturaleza natural, en la que todavía sigue saliendo el sol, en vez de ser la tierra la que gira sin cesar alrededor del sol?

Las discusiones de los años veinte y treinta de este siglo no son para nosotros cosa sin más del pasado; las cuestiones allí debatidas pertenecen más bien a un porvenir que está aún por lograrse. En una de sus últimas manifestaciones (1929), y bajo el título de *Vertauschte Fronten (Frentes cambiados)*, Franz Rosenzweig terciaría en la pugna dialéctica de Davos entre Cassirer y Heidegger. El veía en el enfoque del último —relativo a la finitud— la adecuada continuación de la brecha abierta en la argumentación neokantiana, algo que —según Rosenzweig— había logrado hacer ya Cohen en la obra de su vejez: *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (La religión de la razón, desde las fuentes del judaísmo)*. De hecho, habría sido Heidegger el continuador de las posiciones de Kant y Cohen, y en menor medida, Cassirer; de ningún modo la ortodoxia neokantiana. Emmanuel Levinas fue —también por lo que hace a la crítica a Cassirer— uno de los participantes que tomaran partido en las discusiones de

Davos. Posteriormente, en 1946-1947, expondría en sus lecciones parisinas *Le Temps et l'Autre*[63], una suerte de réplica a *Ser y tiempo*. A Levinas le parece insuficiente que *Ser y tiempo* analice unilateralmente, a partir del trato con el útil, el mundo-en-torno del estar, para luego, en un segundo paso solamente, que parte del precursar a la muerte, hacer que irrumpa este encauzamiento en el mundo-entorno. Levinas hace entrar en vigor el hecho de que, con su vida, el hombre está ya de siempre implicado en las «Nourritures terrestres». El hecho mismo de que el animal elija algo comestible le anuncia ya una orientación a la razón. El trabajo, como superación de una falta, es ya también de siempre sufrimiento, y remite de suyo a la muerte. El «solipsismo», presente en la disposición fruible y racional de lo dado, se rompe cuando el otro, con su rostro, se muestra como aquel que nos puede comprometer y del cual podemos ser deudores. Cuando la razón se eleva sobre la mera fruición, esta dimensión ética viene entonces a ser de nuevo religada al ámbito de lo erótico, en el cual se renueva la vida en el seno de un anónimo proceso de fecundidad.

Levinas ha ido dando forma a este planteamiento hasta llegar a su *Totalidad e infinito* de 1961. Allí ha dado acogida, por un lado, a la crítica de la totalidad, y por ende de la tradición metafísica, tal como Franz Rosenzweig había hecho en su *Stern der Erlösung (La estrella de la redención)*, al contraponer esa crítica a su anterior orientación a Hegel. Por otro lado, Levinas hallaba nuevos caminos en la propia tradición metafísica, a saber: haciendo que el concepto de infinitud de la Tercera Meditación de Descartes se vertiera, por lo que hace a la experiencia del otro, en el campo de la intersubjetividad. En su

[63] Cf. Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'Autre* (1947); reimpr. P.U.F. París, 1982; *Totalité et infini*. La Haya, 1961 (tr. esp. Salamanca, 1987); *Die Spur des Anderen*. Friburgo/Munich, 1983, 209 s. [sin correspondencia con un único original francés]. Las ponencias de dos coloquios organizados por mí, junto con Levinas, en el Archivo Husserl de Lovaina han sido publicadas como «Studien zum Zeitproblem» en los vols. 13 y 14 de las PHAENOMENOLOGISCHE FORSCHUNGEN (1982-83). Por lo que hace a la constelación Hegel-Heidegger-Rosenzweig-Levinas, cf. las correspondientes contribuciones en *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 2 vols. Ed. de W. Schmied-Kowarzik. Friburgo/Munich, 1988. Sobre la problemática y omnipenetrante interpretación de Hegel, cf. en el vol. II, 839 s. mi artículo *Rosenzweig und Hegel*. Para lo que sigue, cf. ante todo Jacques Derrida, *L'écriture et la différance*. París, 1967. Sobre Hegel y Derrida, de Man, Levinas, Lacan y Ricoeur, cf. las contribuciones de G. Baptist, H.-Ch. Lucas, Ch. Jamme, H.-J. Gawoll, E. Hammel, M. Rommel, O. Pöggeler y F. Hogemann en HEGEL-STUDIEN, 23 (1988), 139-264. Sobre el concepto de «huella», ver nota 81.

ensayo *La traza del otro*, de 1963, Levinas ha adoptado los términos de Heidegger (la huella), pero transformándolos en una crítica a éste: no sólo andamos tras las huellas de lo propio, sino que estamos ya de siempre tras la huella del otro, que puede hacernos deudores suyos. También el arte ha de ser visto de manera distinta a como acontece en Heidegger: una obra de arte no se limita a crear el lugar que abra el espacio de lo propio; puede ser el monumento conmemorativo de quienes se hallan retirados de nosotros. Por eso ha dedicado Levinas su segunda gran obra: *De otra manera que ser* *, a las víctimas del odio entre los pueblos, citando también en ella, en un pasaje destacado, las palabras de Paul Celan «Si yo soy yo, entonces yo soy tú». Esta crítica acierta a descubrir, con seguridad, lagunas en el pensar de Heidegger (la relación al otro presta una configuración distinta a la experiencia del tiempo). Pasa en cambio por alto aquello que Heidegger, partiendo de unos pocos ejemplos, intentaba conseguir en general: una lógica de la filosofía. La radicalidad del desarrollo de una experiencia determinada da al traste con la universalidad de la fenomenología, capaz de enlazar también cuestiones sobre la determinación del sentido productivo de la matemática, o los métodos de la ciencia natural, con reflexiones estructurales sociohistóricas.

En su gran ensayo sobre Levinas, *Violencia y metafísica*, Jacques Derrida ha aceptado igualmente la temática de la huella del otro. El ensayo se encuentra en *La escritura y la diferencia*, libro en el que, junto a otros trabajos, se discute también el planteamiento freudiano. En Freud encuentra Derrida el tema de la huella, pero con un sentido diferente: sólo cuando el inconsciente ocupa el campo de lo consciente se edifica la memoria, dentro de una herida vista como huella duradera de una experiencia. Derrida toma ante todo como guía el ensayo sobre Anaximandro de *Sendas perdidas*, en el que Heidegger se pregunta si en el pensar griego más temprano se muestra aún una huella de la pregunta inicial del pensar. Se busca pues una huella cuando lo pensado viene leído, a contracorriente, sobre la base de aquello que allí ha quedado impensado. Con ello vuelve a plantearse el debate del problema de la formación conceptual, así como la herencia griega de la filosofía. La filosofía tiene que mostrar de una nueva manera el modo en que ella surge de la

* El título original: *Autrement que l'être*, es en realidad intraducible, y parece jugar con una radicalización de nuestro «ser de otra manera», puesto que ahora no se trata ya de «ser», ni del «ser». Hay tr. de A. Pintor Ramos; Salamanca, 1987. *(N. del T.)*

conexión entre historia acontecida y lenguaje, o entre el paso fugaz y la huella, siendo a este respecto compañera de la poesía o de la pintura.

Los estímulos procedentes de Heidegger vienen siendo propulsados en la actualidad de maneras diversas, a través por ejemplo de la deconstrucción de Derrida y de la hermenéutica filosófica de Gadamer. Gadamer vuelve a enlazar la destrucción heideggeriana de la tradición filosófica con esa tradición misma y con una experiencia de la verdad, tal y como se muestra en las ciencias del espíritu y en el arte. El entender, conseguido de una manera histórico-efectual a partir de la tradición y constantemente corregido en una situación abierta, viene así a ser captado como algo universal. De este modo, el entender se vincula, y está en deuda, con algo en cada caso común; a este espacio común (también al discurso platónico de las ideas) le corresponde un amplio espacio de juego de generalizaciones. Cabe concebir, pues, como un caso límite suyo a la explicación científica misma que, a través de una ley, rige el acontecer de un caso dentro de un experimento. Esta vinculación a lo común, entendido como lo en cada caso propio, tiene que defenderse de la irrupción no mediada de lo extraño, de aquello que viene de lo inconsciente o de lo otro. Sólo que es justamente esta irrupción la que a través de la huella, tomada como punto de partida —una huella que remite a algo ausente—, es introducida en la filosofía, estableciéndose así una nueva relación con Nietzsche: todo conocer viene retroferido a las diferencias entre las muchas perspectivas de la voluntad de poder, las cuales dejan tras de sí huellas diferentes y no susceptibles de mediación. Gadamer ha tenido necesariamente que rechazar esta radical relación con Nietzsche. La oposición entre hermenéutica y deconstrucción sigue siendo algo insalvable. Y sin embargo, Gadamer había remitido las concepciones de Oskar Becker sobre la irrupción de lo otro (de la naturaleza, de la idea, del estar-ahí-con) al estar, que es comprendedor del ser; el planteamiento de Husserl, en su transformación hermenéutica, seguiría siendo superior a la indicación scheleriana sobre el antagonismo de espíritu y alma, de la misma manera que la Doctrina de la Ciencia de Fichte lo sería respecto de la duplicación schellingiana de la filosofía en filosofía trascendental y filosofía de la naturaleza. Y sin embargo, en esta universalización del entender, ¿no se dan de lado con harta precipitación las diferencias en que cae el entender? La hermenéutica filosófi-

ca, ¿no tendría acaso que ser transformada en una filosofía hermenéutica que «localice y ponga a debate», por ejemplo, la diferencia entre entender y explicar, sin vincular ya unilateralmente la hermenéutica al entender[64]?

Lo que Husserl buscaba con la fenomenología era un nuevo comienzo de la filosofía, un comienzo que había de ser tan radical como universal. Para ello, se cuidó de que entre sus colaboradores hubiera alguien procedente no sólo de las matemáticas y las ciencias naturales (como Oskar Becker), sino también de la historia y de las ciencias del espíritu (como Heidegger). Frente al enfoque trascendental de Husserl, Heidegger trataba de establecer como lógica general de la filosofía la hermenéutica de indicación formal. El nuevo comienzo radical por la «reducción» y la *epoché* se mostraría como una ilusión; la sistemática, es decir la construcción, quedó vinculada a una reelaboración de la historia acontecida, o sea, a una de-construcción. ¿No habría que haber aceptado entonces la tradición de la crítica ideológica, mas no de modo que el desenmascarar ocurriese exteriormente, desde fuera, sino que condujera a una restricción autocrítica del propio camino? Parecía que el planteamiento «ontológico-fundamental» de Heidegger iba a desplazar por lo pronto, y de una vez, a la reelaboración de las ontologías regionales; pero, ¿no ocurrió justamente lo contrario, a saber, que orientado de acuerdo a hilos conductores determinados, provenientes de un área de trabajo ontológico-regional, siguió siendo algo unilateral y cargado de presupuestos? ¿Es posible alcanzar un «centro especulativo» del filosofar en el que uno no se limite a proceder desde puntos determinados hasta llegar a ese centro (procediendo, por ejemplo, a partir de las ciencias naturales y no de las del espíritu)? De este modo no se estaría sino en un camino entre otros, como no cabría por menos que reconocer.

También en sus últimos trabajos sobre *La crisis de las ciencias europeas* se ha atenido Husserl a la moderna edificación sistemática de la filosofía. Al menos como pricipio regulativo se alza la ambiciona-

[64] Las contribuciones de Derrida y Gadamer están en *Text und Interpretation*. Ed. de Ph. Forget. Munich, 1984. La crítica de Gadamer a Becker y Scheler, en *Gesammelte Werke*. Vol. I, 102 n.; II, 14, 440, 472; III, 164, 168. Sobre la crítica de la relación de Gadamer y Derrida con la retórica, cf. mi contribución: *Gadamers philosophische Hermeneutik und die Rhetorik*. En: *Rhetorik und Philosophie*. Ed. de H. Schanze, J. Kopperschmidt. Munich, 1989, 201 s. Cf. también nota 37.

da transparencia última del saber por encima de la vida y la historia. De este modo, Husserl puede intentar igualmente determinar de una manera nueva el sentido del trabajo de las ciencias particulares. Pero, ¿acaso no descansa este planteamiento en presuposiciones especulativas, siendo incapaz de hacer justicia a aquello que, en constelaciones históricamente acontecidas, resulta único en su género? En los años treinta, Heidegger atiende al hecho de que las ciencias en su conjunto se están incorporando voluntariamente a la lucha por el dominio universal, obteniendo de ahí su subsistencia. Abandonada queda la pregunta de *Ser y tiempo* sobre el modo en que, por caso, la física matemática, la historia y la teología presenten una génesis existenciaria y ontológico-fundamental diferente. Es verdad que en los años sesenta se vincula Heidegger de nuevo, y con mayor vigor, a los planteamientos de *Ser y tiempo;* de este modo, la determinación de la verdad como «historia acontecida» viene rechazada entonces como orientación unilateral.

Al ser englobada y superada la «construcción» sistemática en la «destrucción», de un modo tal que resulta ya imposible volver a ganar de nuevo esa posición, la tradición fenomenológica queda destruida. Cuando la destrucción viene captada como deconstrucción es el propio planteamiento sistemático el que ingresa entonces en la destrucción; sin embargo, ¿sigue existiendo entonces la posibilidad de nueva erección de disciplinas filosóficas particulares? El primer libro importante de Derrida, la *Introduction à l'origine de la géometrie de Husserl,* de 1962, muestra convincentemente la imposibilidad de desarrollar ya *more geometrico* la filosofía; inaceptables resultan los intentos de Husserl, de Becker o de *Ser y tiempo,* relativos a la asignación de puestos aun a la geometría en una fenomenología del espacio, justificando así las producciones de aquélla. Por el contrario, los esfuerzos gadamerianos confieren validez al intento de probar el sentido peculiar del quehacer de las ciencias del espíritu. ¿No muestra, empero, por ejemplo su controversia con J. N. Findlay acerca del sentido de la doctrina platónica de las ideas, la pretensión de Gadamer de aprehender de manera harto irenista y precipitada la Idea, tanto a partir de la prueba matemática de la existencia de cinco cuerpos regulares (los «sólidos platónicos») como a partir de la determinación aporética de una virtud? Es posible que sólo quepa recuperar la radicalidad y universalidad de la filosofía cuando el camino propio sea tomado como uno más entre otros muchos,

determinado por una proveniencia históricamente acontecida y por un enfoque sistemático particular. Entonces se harían necesarios tanto el diálogo con otros planteamientos como una autocorrección constante. El hecho de que nosotros encontremos una pluralidad de caminos en Heidegger no diría entonces nada en su contra. Sería incorrecto querer arrancar por la fuerza un resultado definitivo del pensar de Heidegger a partir de un paso aislado. Incluso de los caminos errados de Heidegger hay todavía algo que aprender: por ejemplo, cómo plantear el problema de una filosofía de las matemáticas, o cómo la meditación sobre la relativa especificidad de la esfera política excluye opciones como las de Heidegger.

III. *Nihilismo y revolución mundial*

Cuando, en la Primera Guerra Mundial, se empeñó seriamente Europa en destruirse a sí misma, lo asombroso fue que filósofos, teólogos y científicos se aprestaran a defender en cada caso su nación; así por ejemplo, Scheler y Simmel por Alemania; Bergson y Claudel, por Francia. Parecía como si las naciones dirigentes, expandidas imperialistamente por el planeta, tuvieran que defender ahora —tal como antaño lo hicieran los griegos frente a los persas— la primacía de su forma de vida. Bien es verdad que también fue grande la conmoción suscitada por tamaña empresa y por lo realmente sucedido, totalmente distinto a lo esperado. El camino seguido por Karl Barth muestra el modo en que ese horror condujo a una nueva teología en la que fueran suprimidas las cumplicidades, harto mundanas, de la fe. Un filósofo como Georg Lukács, familiarizado en el círculo heidelbergense de Max Weber con los planteamientos más en boga entonces, se decidió al final de la Guerra Mundial, de la noche a la mañana, por el comunismo poco antes rechazado. ¿Quizá, al estilo de Dostoyewski, quería tomar sobre sí la responsabilidad de semejante paso, a fin de salvar lo que aún quedara por salvar? Para abrirle caminos al espíritu del mundo, pronto le vamos a ver dirigir un piquete de ejecución, transformar enteramente su pensar, deshacerse por no ortodoxas de las osadas tentativas que él mismo emprendiera, reglamentar la literatura desde un hegelianismo reaccionario, etc. Cuán ciegos puedan ser los filósofos es cosa que, quince años después, se mostraría en el caso de Theodor W.

Adorno: todavía en junio de 1934 publicaría éste una loa a una composición musical en homenaje al nuevo *Führer,* en base a poemas de Baldur von Schirach. Con semejantes pasos creía Adorno poder eludir la tortura de la emigración; que el antisemitismo formara parte del núcleo de la revolución era algo que, por lo visto, tampoco a él le parecía cosa ya decidida[65].

Ha tenido que ser Martin Heidegger el que, en 1933 y desde su puesto de Rector de la Universidad de Friburgo, abogara por que el nuevo «resurgimiento», al que Hitler guiaba a una nación sacudida por las crisis, se convirtiera primero en una auténtica revolución. Con *Ser y tiempo,* Heidegger se había colocado a la cabeza de los fillósofos; sin embargo, antes de intentar llevar la revolución a su propia altura había empezado ya a reformar su filosofía una vez más, confrontándola con la realidad. Guía para él fueron al respecto los pensamientos de Friedrich Nietzsche. Cuando en el invierno de 1929-1930 empezó a extenderse por Europa la crisis económica, hablaba Heidegger en sus lecciones de las muchas necesidades de la época, para paliar las cuales se aprestaban al parecer multitud de grupos y asociaciones. Heidegger exigía que se dirigiera la atención a la única necesidad dejada tras de sí por la Guerra Mundial. Los esfuerzos de la filosofía contemporánea por enlazar de nuevo al espíritu con la vida habían sido reconducidos por Scheler al intento nietzscheano de encontrar en el padecimiento del devenir una forma de delimitación, viendo así en el enlace entre lo dionisíaco y lo apolíneo la ley de nuestra historia acontecida. En sus primeros trabajos, Scheler había despojado de sus tendencias anticristianas el ataque al resentimiento volcado en contra de la vida, y hecho

[65] Sobre el intento de nueva valoración del camino de Lukács, cf. p.e. Karol Auerland, *Vom späten zum jungen Lukács und Bloch.* En: SCHWEIZER MONATSHEFTE, 68 (junio 1988), 513 s. Respecto al esclarecimiento histórico del discutido camino temprano de Lukács, cf. Elisabeth Weisser, *Georg Lukács' Heidelberger Kunstphilosophie.* Bonn, 1991. Sobre las manifestaciones de Adorno en 1934, cf. p.e. la indignación de Hannah Arendt, en Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1929-1969,* Munich/Zurich, 1985, 668 s., 679. Jan Robert Bloch muestra, en el informe sobre los pasos dados por su padre Ernst Bloch, que también sin condenas ni apologías precipitadas cabe entender lo acontecido como una advertencia dirigida a nosotros mismos: *Wie können wir verstehen, dass zum aufrechten Gang Verbeugungen gehörten?* En BLOCH-ALMANACH, 9 (1989), 73 s. Para lo que sigue, cf. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik.* Frankfurt/M., 1983, 243 s., 255 s., 103 s. Sobre este tema, cf. mi conferencia en la Academia de Dusseldorf: *Philosophie und Nationalsozialismus - am Beispiel Heideggers.* Opladen, 1990.

referencia a la resistencia del burgués frente al rango y la madura grandeza. Heidegger trató de devolver a este ataque su vigor originario, dado que también él veía la necesidad de pararse a pensar la alternativa entre «Dionisos o el Crucificado». ¿Se podría llevar de este modo a buen fin aquel tercer camino entre el espíritu burgués —o su enmascaramiento «cristiano»— y el bolchevismo revolucionario, un tercer camino con el que Scheler, en los años veinte, había pretendido salvar a Europa del mortal abrazo entre el Este y el Oeste?

Tanto en el caso de Lukács como en el de Heidegger se han ido acumulando con el tiempo testimonios suficientes, que permiten ver claramente la decisión radical de ambos en favor de uno u otro partido, dentro de una situación de revolución mundial. Para nuestras reflexiones presentes baste mencionar, a modo de ejemplo, la *Correspondencia 1918-1969* entre Martin Heidegger y Elisabeth Blochmann (editada por Joachim W. Storck, Marbach/N. 1989). Heidegger sostiene firmemente allí que ya el último semestre de Marburgo, en el verano de 1928, «había aportado algo totalmente nuevo»; él, que había partido de cuestiones «metafísicas», se distanciaba ahora del intento de preguntar, con su amigo Bultmann, por una posible cientificidad de la teología cristiana (24 s.). Es evidente que la amiga se quedaría perpleja cuando Heidegger la condujera al convento benedictino de Beuron (al que, de niño, lo había llevado una y otra vez su madre). Heidegger subrayaba que el «primigenio poder mítico y metafísico de la noche», con sus amenazas, podía experimentarse alí con toda fuerza. «Así, aunque el catolicismo actual y demás cosas por el estilo, y en no menor medida el protestantismo, tengan que seguir siendo para nosotros una atrocidad, Beuron será, dicho brevemente, algo así como una semilla de la que saldrá algo esencial.» Heidegger presentó el curso de metafísica del invierno 1929-1930 como tentativa de un «inicio totalmente nuevo» (32 s.). También en el otoño de 1931 volvería Heidegger a recluirse en una celda del convento (43), pero en 1932 se quedó en su cabaña, en donde él se sentía «mucho más a solas que en el convento». Nietzsche le había abierto los ojos, y llevado a tomar una decisión histórica; detrás de la política aparentemente pragmática de Brüning, Heidegger «veía» algo completamente diferente: veía a Roma y Moscú, frente a las cuales ponía a los griegos, a cuya altura «tan sólo los *alemanes*» estarían. Roma hace aquí las veces del espíritu partidista

del *Zentrum*, un espíritu a favor de un liberalismo que también bajo otras vestiduras embellece con la religión sus deseos de implantación, mas haciéndolo de tal manera que fomenta una nivelación universal y degrada todo criterio de medida. Heridas procedentes de la «más temprana juventud» salen así a la luz, como cuando Heidegger escribe: «el comunismo, y demás, es quizá horrible, pero es una cosa clara; el jesuitismo en cambio, y Vd. perdone, es algo diabólico» (52 s.).

En el semestre libre de 1932-1933, Heidegger vio su pensar expuesto a una «gran tormenta» (57). Semanas antes de su elección como rector (bien pudo ser el 3 de marzo), participó en Frankfurt en unas reuniones, que desembocarían en la fundación de la *Comunidad político-cultural de trabajo de profesores universitarios alemanes;* allí tendría que salir al paso de las actividades de Krieck (y de Jaensch). A pesar de que Krieck —según escribe Heidegger (61)— nunca superará su «complejo» (a las claras: ¡el resentimiento!) «de hombre pequeño que se ha hecho a sí mismo a costa de esfuerzo», aprecia más sin embargo su seriedad, carácter y experiencia que «la funambulesca acomodación al momento de Spranger». (Krieck sería el más enconado enemigo de Heidegger dentro del campo de los nacionalsocialistas. Ya en sus primeros cursos había fustigado Heidegger los compromisos filosóficos de Spranger; en los informes de éste veía Heidegger la fuente en base a la cual el Ministerio Prusiano de Educación habría rechazado la primera sección de *Ser y tiempo* como «insuficiente» para cubrir las exigencias de una cátedra.) Ya en 1930, Heidegger esperaba «que la realidad efectiva del pueblo y sus estirpes volvieran a encontrar sus propias fuentes y fuerzas»; sus preocupaciones por establecer un método del estudio académico no deseaban ya renovar «los añejos idealismos de la época de Humboldt, Schleiermacher y Schelling, que no tienen ya nada que decirnos» (38). La revolución nacionalsocialista propulsaría la voluntad «de obrar al servicio de una gran misión y de colaborar en la erección de un mundo basado en el pueblo». Sin embargo, a la «primera» revolución (sólo política) debería seguir la preparación de una «segunda y más profunda revolución», que incluiría también el enfrentamiento polémico con el antiespíritu del mundo comunista y, en no menor grado, con el agonizante espíritu del cristianismo» (60). En marzo de 1933, tras una prolongada visita a Jaspers, Heidegger encontró «catastrófico» que en el mundo del amigo faltara «el mundo de los griegos» (61).

No obstante, en el mes de abril siguiente, Heidegger enviaría a Blochmann como adecuado regalo de cumpleaños las *Confesiones* de San Agustín, refiriéndose al respecto al «maravilloso latín» (62).

Debido a su condición de medio-judía, la amiga perdería su puesto de profesora; ella no habría podido imaginar «que tal atropello fuera posible» (64). A pesar de que justamente por esos días fue elegido Heidegger Rector de la Universidad de Friburgo, nada pudo hacer en favor de su amiga, ni desde su cargo ni con llamadas a Berlín. Heidegger, que creía por entero en la voluntad supuestamente nueva de los estudiantes, no tuvo más remedio que preguntarse, después de un semestre, si iba a ser posible conseguir «hacer entrar en razones al estudiantado por una vía educativa y espiritual, en lugar de limitarse a decir que sí a ciegas a lo que a los estudiantes se les pase por la cabeza» (70). Tampoco en los nuevos «campos de trabajo» tendría gratas experiencias, en lucha con los «guías» y secuaces: y era esta lucha la que debía aportar lo nuevo. De las llamadas para ser profesor en las «muertas» universidades de Berlín y Munich sólo le interesaba el que, como director en Prusia de una Academia de Docentes, podría sacar adelante una nueva generación de profesores universitarios, mientras que en Munich tendría la posibilidad de «llegar hasta Hitler». A pesar de sus crecientes dudas sobre si valdría la pena seguir de rector, Heidegger no dejaba de pensar que, si se retiraba, en Friburgo «todo se vendría abajo» (73 s.). La filosofía, considerada aquí como servicio a una misión más alta, se va convirtiendo en delirio incapaz de darse cuenta de la realidad. Pero al menos pudo, gracias a sus buenos informes, ayudar a su amiga (y a Brock, su ayudante) para que encontrara un puesto en Inglaterra. Ya en 1932 había ayudado la común vinculación con Hölderlin a superar las diferencias políticas con la amiga, que no sólo tenía preocupaciones sociales, sino que siguió siendo liberal. En el invierno de 1934-1935 escribiría Heidegger a Oxford recordando que, el mismo día en que Elisabeth Blochmann daba allí lecciones sobre Hölderlin, había comenzado él su curso sobre el poeta. Les vinculaba a ambos no sólo la carta del 1 de enero de 1799 de Hölderlin al hermano, sino también la «estremecedora» carta a Böhlendorff de diciembre de 1801, con la frase: «Pero ellos no me pueden utilizar» (83). En abril de 1938, cuando trataba de dar una «forma más correcta» a «trabajos preliminares», Heidegger se vio a sí mismo situado en una época «en la que todo aquello que es esencial

tiene que soportar el aislamiento de una manera distinta, y más dura que antes» (91). La concentración en la lucha por el dominio mundial del nacionalsocialismo realmente existente devolvería con todo a las universidades —que se prestaban al juego— una cierta libertad. Por eso en 1947, una vez que la amiga volviera a establecer contacto con él, Heidegger se remitiría a su curso sobre *El nihilismo europeo,* del verano de 1940: «No creo que entonces, ni en Alemania ni en el mundo, se atreviera nadie a tales cosas.» De lo que se trataba era de reconocer lo que había, «sin doctrinas», y de defenderse —a pesar de que faltaran exámenes en profundidad— «sencilla e incesantemente contra la irrupción de lo inhumano», de esa falta de humanidad «cuyas argucias no fuimos capaces de reconocer al pronto y a la cual dejamos, harto irreflexivamente, el ejercicio del poder» (92 s.).

Las cartas de Heidegger muestran que, después de 1929, él responde a la crisis de la época con una crisis de su pensar; partía entonces del hecho de que la filosofía podía llegar a desligarse de las dimensiones religiosas y políticas de la vida, y de que, por consiguiente, también estas dimensiones podrían llegar a destruir su capacidad inquisitiva. Cuando él pretendió retirarse, para trabajar en este nuevo camino de su pensar, vendría la revolución nacionalsocialista, que a él se le apareció como solución salvadora, en un momento de extrema emergencia. Por lo menos, su breve compromiso le sirvió para que abandonara su convicción de que el pensar —en una radicalización de la tradición occidental— había de mantenerse a distancia de la esfera religiosa y política, sin influjo directo alguno en estas esferas. Sin tener idea de filosofía política, él, como filósofo, representó una opción política, la única por lo demás que le parecía posible. Dificilmente cabría suscribir sólo a extravío personal esa equivocación; hacía ya mucho tiempo que los filósofos habían dejado de meditar en su trabajo sobre las orientaciones de una filosofía práctica o política, no sin dejar de tomar en cambio posiciones en los antagonismos de la Primera Guerra Mundial, ni de tomar partido dentro de la —proclamada— revolución mundial. Heidegger no quería seguir ya la filosofía —políticamente enclaustrada o académicamente ciega— de Dilthey y Husserl; era Nietzsche el que debía llevarle más bien a enfrentarse con lo que de hecho estaba aconteciendo. Esta fue una opción contra la que el propio Heidegger —una vez roto su compromiso político— habría de

trabajar duramente, empeñándose en una controversia de principios con Nietzsche, mientras que los dos primeros cursos sobre Nietzsche muestran aún el tipo de pensamientos en virtud de los cuales se había vuelto él a Nietzsche, ya en 1929-1930.

Así, el primer curso del invierno de 1936-1937 vincula la experiencia de la Primera Guerra Mundial al lema: «Dios ha muerto». Nietzsche habría gastado su entera existencia en la inquisición de Dios, sabiendo que una existencia histórica sería imposible sin Dios, y sin dioses. Los años de fundación del Imperio, coincidentes con la vida de Nietzsche, se habían cuidado, con la «alegría propia de bebedores de cerveza» y bajo el lema de «Dios, Libertad y Patria», de hacer valer al buen Dios para todas las cosas posibles; ese vacío, esa mendacidad alcanzarían su verdadera dimensión en la guerra, cuando el occidente «cristiano» monopolizara para sus empresas —según se tratase de amigos o de enemigos— a «ese mismo buen Dios». Era ese buen Dios el que estaba muerto; Nietzsche se erguiría «en el seno del acaecimiento del Dios que muere», siendo así, con la excepción de Hölderlin, el único hombre creyente que habría vivido en el siglo XIX. En añadido verbal a su manuscrito, Heidegger diría que él, en el «Discurso del Rectorado» de 1933, había dado acogida con plena conciencia al lema nietzscheano de la muerte de Dios.

El joven Nietzsche había buscado el acceso a una grandeza histórica que sólo cabe hallar en un mundo circunscrito por los mitos; en su período medio, Nietzsche había reivindicado al buen europeo. En sus últimos años de creación formularía su convencimiento de que la sublevación cristiana de los esclavos en favor de una igualdad que todo lo nivelara había hallado su continuación tanto en el liberalismo como en el socialismo; habría de ser una política de gran estilo la que hiciera otra vez posibles diferencias de rango y jerarquía, en el seno de una nueva revolución mundial. Heidegger cita los lemas nietzscheanos sobre «la ascensión de la plebe», «el aguachirle social», «los hombres iguales»: todos ellos, eventos que no harían sino repetir «los viejos valores». Europa —y ahora es Heidegger mismo el que habla— pretende de continuo «adherirse a 'la democracia'», sin ver que una 'democracia' en tal sentido significaría «su muerte histórica». Sólo el curso sobre Nietzsche del verano de 1939 se distancia por vez primera de este nietzscheanismo; a partir de ahora se insiste en que Nietzsche no ha alcanzado lo propiamente griego, sino que pensaba a partir de lo

romano y de Maquiavelo, habiendo colaborado con sus doctrinas sobre la disciplina y la «bestia rubia» y, sobre todo, con su propia e indisoluble implicación en el nihilismo, a dejar libre el espacio de la imposición, en la época de la revolución mundial, de aquello que el nacionalsocialismo consideraba como su «política a gran estilo»[66].

Sin que quede indicación expresa de ello, Heidegger ha tachado de su edición de 1961 los citados pasajes de su primer curso sobre Nietzsche. Cuando le ayudaba en los trabajos de edición, yo leía naturalmente su relación con Nietzsche a partir de los ensayos sobre Nietzsche publicados por Heidegger en *Sendas perdidas* y en *Ensayos y conferencias*. Por eso no le entendía cuando intentaba explicarme el temor reinante en su casa de que un nuevo retorno a Nietzsche pudiera dañar su salud (esto es: que el agotamiento sufrido con ocasión de los cursos sobre Nietzsche pudiera presentarse de nuevo). Ni siquiera se me ocurrió consultar al principio las lecciones, pasadas ya a máquina, para ver si Heidegger no había empezado a tachar —contra su declarada intención— algunos pasajes. Por eso, no resultaba en absoluto difícil leer esta edición con los ojos de Paul Celan, que en aquello que Heidegger, con Nietzsche, había dicho sobre las puestas de sol y la más solitaria de las soledades encontraba algo que para él tenía «carácter de meridiano», es decir, de vinculación de caminos por encima de las fronteras (en carta del 30-8-1961). La edición de 1961 (y sus traducciones) dejan ver el distanciamiento de Heidegger respecto a la fatídica opción de 1933, o sea, un camino que va de Hitler a Nietzsche, pero ya no era posible apreciar que el

---

[66] Cf. Martin Heidegger, *Nietzsche: Der Will zur Macht als Kunst*. Frankfurt/M., 1985, 190 s., 31. Incluso en la edición de 1961 sigue estando claro que sólo el primer curso considera a la voluntad de poder a la luz del proceso creativo, propio de los grandes creadores. Además, y según cartas de Heidegger (16.8.1960): «Del texto no he cambiado nada»; y el 18.9.1960: «Yo quise apuntar en el prólogo a la diferencia de enjuiciamiento de la "voluntad de poder", en conexión con una observación sobre mi colaboración temporal en la Edición Hist. Crít. A la vista de los manuscritos todo parece diferente.» Sobre su distanciamiento de Nietzsche, cf. N II, 20 s., 144 y 221 (Maquiavelo), 309 (la cría racial), 200 (la bestia rubia). Para lo que sigue, cf. también Eric Bolle, *Die Kunst der Differenz*. Amsterdam, 1988, 100 s.; mi tesis, a saber que Celan no puede ser entendido partiendo de Nietzsche, viene rechazada allí en virtud de una *unilateral* orientación a la interpretación francesa de Nietzsche. Para la discusión sobre el nihilismo, cf. mi artículo *Hegel und die Anfänge des Nihilismus-Diskussion*. En: *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. Ed. de D. Arendt, Darmstadt, 1974, 307 s. Cf. además Hans-Jürgen Gawoll, *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*. Stuttgart, 1989.

camino de Heidegger había ido antes de Nietzsche a Hitler. Yo mismo pondría conscientemente entre paréntesis, eliminándola de mi exposición, la fisura política que constituye el primer curso sobre Hölderlin; y de los *Aportes a la filosofía* no me interesaba sino lo que incluso en los años cincuenta seguía siendo válido.

¿Acaso resultaba posible discutir, sin más, las cuestiones políticas de una manera sensata? A mí me daría en efecto que pensar la indignación que provocara en Jean Wahl mi simple alusión al hecho de que ya *Ser y tiempo* hablaba de «pueblo». ¿No había sido justamente la obra de 1927 el alimento del que se nutriera la resistencia frente al totalitarismo? Lo manifestado posteriormente por el autor se habría debido en parte a aberraciones políticas —de las que no cabía hablar sino con repugnancia— y en parte a indicaciones, a señalizaciones de un camino que llevaba a Hölderin. Por el contrario, yo seguía insistiendo, aunque lo hiciera de pasada (ver nota 32), en que la «malfamada distinción» entre el «se» y el singular no podía ser eliminada sin más apelando al golpe de mano que habría supuesto la introducción de la idea de «pueblo»; antes bien, este concepto, que se había hecho obsoleto, fue elaborado siguiendo a Hölderlin, y ocupaba un lugar necesariamente perteneciente a la analítica del estar. Si la formación de la ontología se da en el acontecer histórico, entonces es necesario mostrar el modo en que acontece en general la historia, el modo en que seres singulares, en la «lucha» y en la «participación», vinculan su «destino» al «sino», que se extiende sobre una «generación» y un «pueblo» (*SuZ* 384 tr. 415). «Participación», en este sentido, es también el aunamiento político en pro de lo comunitario (cf., p.e., la *Etica a Nicómaco* 1141b 29), aunque es verdad que en *Ser y tiempo* no se ven términos tales como «ciencia jurídica» o «jurisprudencia», y que la palabra «estado» aparece sólo cuando se citan títulos de Dilthey.

Después de la guerra, *Ser y tiempo* se presentaba ante nosotros como el libro que los combatientes de la resistencia llevaban en sus manos; y sin embargo, ¿cómo pasar por alto que su básica actitud apolítica había servido de apoyo a quienes cavaron la tumba de la democracia weimariana? ¿Merece con todo la pena decir de la relación de Heidegger con la política más cosas de lo ya señalado en la nota 32? Por supuesto que también allí es posible el diálogo donde no hay coincidencia en todos los terrenos. En mi encuentro con Paul Celan de 1957, en París, le conté que había venido atravesando las

ciudades situadas, como Huy, a orillas del Mosa; en ciudades de ese tipo es donde se había originado esa especie de autogestión que encontrara acuerdos y regulaciones para ámbitos bien delimitados, o sea, para transacciones industriales y comerciales; en esos privilegios, que se habían ido formando históricamente (y no desde luego en reivindicaciones, de cuño totalitario, del *citoyen* o en una razón supuestamente aplicable de un modo universal), es donde estaría a mi ver la base de la verdadera democracia. Estas evocaciones mías no suscitaron sino pura incomprensión: en su abogado, opinaba Celan, no había hallado lo que él precisaba, en ese momento de su querella por plagio con la señora Goll. Por mi parte, yo podía respetar a Kropotkin y a Landauer, pero no encontrar en estos autores enfoques válidos para una filosofía política. Cuando a partir de 1959 comenzaron mis conversacliones con Heidegger, él que el primero en insistir en que no existía «disculpa» alguna para su aberrante camino de 1933, dado que se había engañado por entero respecto a los acontecimientos de entonces. No obstante, a mí me parecía que carecía de sentido ponerme a discutir con él de cuestiones políticas o sociohistóricas. Es verdad que él conocía algunos artículos y declaraciones teóricas de Max Weber; pero de los avances efectuados por éste en historia agraria o de los debates acerca del nacimiento del capitalismo, no sabía nada en absoluto. De lo contrario, ¿hubiera podido hablar de campesinos y pastores de la manera en que lo hizo?

¿Habrá que preocuparse también por el hombre político que fue Platón, cuando la filosofía occidental ha sido considerada como una serie de notas a pie de página de la doctrina de las Ideas? ¿Presta la edición de los diarios de Frege, con sus nefastas y detalladas declaraciones políticas, un servicio, o es mero alimento de una curiosidad maligna que desvía de aquello que en Frege hay que aprender? En tales cuestiones es preciso establecer una clara distinción: mientras que Frege elaboraba contextos teóricos susceptibles de ser aisladamente estudiados, Platón intentaba hallar un modo general de acceso a la filosofía; de modo que al menos por lo que respecta a Platón —¡y después, también a Heidegger!— la pregunta por la filosofía política pertenece a la pregunta por la filosofía. Heidegger ha contribuido seguramente más que nadie al hecho de que Aristóteles se haya vuelto a convertir, en el siglo XX, en el maestro de Europa. Y sin embargo, las referencias de Heidegger a la

Etica a Nicómaco giran en torno a las virtudes dianoéticas. No sólo las virtudes éticas son dadas de lado: también la compleja trama tradicional de pasión, sentimiento y virtud viene disuelta en favor de la concentración en un sentimiento, un acorde fundamental inserto en una verdad que se abre paso de conformidad con un sino. No se somete a análisis el hecho de que a la retórica, además de una teoría sobre los sentimientos, le corresponda también la dialéctica, entendida como discusión de opiniones y opciones. En nuestras conversaciones, Heidegger soslayaría estas objeciones. No fue posible traer siquiera a colación el hecho de que, tras la integración hegeliana dentro de la eticidad de una sociedad sujeta a la división del trabajo, sólo con modificaciones cabría emplear el modelo de la *pólis* griega, y que en cualquier caso no era ya posible, dado lo complejo de nuestra convivencia actual, hablar sin más de sentimientos acordes o de actitudes en que brillara el rasgo fundamental de un *ethos*[67]. No se puede hablar hoy de la relación de Heidegger con la política sin hacerlo al mismo tiempo de su estilo de filosofar. No basta indicar que Heidegger, en 1933, dijo tal o tal cosa, o que en los *Aportes* tachara a la doctrina sobre las razas de «pura estupidez» (163). Lo primero que hay que hacer es mostrar el modo en que, a partir del nuevo enfoque del curso de invierno de 1929-1930, elabora finalmente Heidegger sus *Aportes a la filosofía;* entonces será cuando quepa preguntarse también cómo se relaciona la «revolución» allí concebida con la revolución nacionalsocialista.

Ser y tiempo pretende preparar la formación de la ontología, o sea, la determinación de aquello que pueda ser llamado «ser», en las distintas regiones de lo ente. En pro de tal formación ha de encontrarse, «de una manera ontológico-fundamental», el fundamento que haga comprensible la articulación del sentido del ser en el ser en cada caso diferente (*SuZ* 230; tr. 251). ¿Qué es lo que quiere decir este modo de hablar acerca del fondo o del fundamento? Al final de la obra publicada, Heidegger se pregunta una vez más si es posible

[67] Sobre los pormenores, cf. mi conferencia *Heidegger und die politische Philosophie*, en el vol. I de *Die philosophische Aktualität Heideggers* (ver nota 59). Cf. además mi contribución *«Praktische Philosophie» als Antwort an Heidegger*. En: *Martin Heidegger und das «Dritte Reich»*. Ed. de B. Martin. Darmstadt, 1989, 62 s.; cf. también *Heidegger und die praktische Philosophie*. Ed. de A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler. Frankfurt/M., 1988. Sobre el distanciamiento hegeliano de la ética como doctrina de la virtud, cf. O. Pöggeler, *Etudes hégéliennes*. Paris, 1985, 140 s. Cf. también *supra*, p. 351 s. y nota 13.

fundamentar ontológicamente la ontología, o si ésta viene fundada ónticamente. De hecho, la ontología está ónticamente fundada, dado que el hombre es el único ente conocido que plantea la pregunta por el porqué. A este respecto, el hombre, entendido como existencia que entiende el ser, presupone la vida, mientras que en su finitud se destaca el hombre de algo supremo, más poderoso que él: lo divino. *Ser y tiempo* reconoce por entero la licitud de estas preguntas por la vida y por lo divino; y sin embargo, estas preguntas caen fuera de la ontología fundamental, que las pone entre paréntesis. De este modo, la muerte viene considerada en la medida en que hace visible la integridad del estar, entendido como finitud, con lo cual pasa a un papel subordinado el hecho de que incluso biológicamente sea posible establecer distinciones entre la extinción animal y el morir humano, el que sea dable preguntarse, con la fe, por una «inmortalidad», y el que sea posible configurar en general esa «metafísica de la muerte», de la que Heidegger dice: «Las cuestiones de cómo y cuándo 'vino al mundo' la muerte, qué 'sentido' pueda y deba tener ésta como mal físico y como sufrimiento dentro del todo de lo ente, presuponen necesariamente una comprensión no sólo del carácter del ser de la muerte, sino la ontología del todo de lo ente en su conjunto y, en especial, la dilucidación ontológica de lo que sea mal físico y de la negatividad en general.» (*SuZ* 248; tr. 271).

Cuando apareció *Ser y tiempo,* Max Scheler se había convertido en el interlocutor decisivo de Heidegger; por eso, a la muerte de aquél, Heidegger quiso editar sus escritos póstumos (significativamente, al final con ayuda del Archivo-Nietzsche). Hablando de su última conversación con Scheler, Heidegger les diría a sus alumnos en el verano de 1928 [68] que ambos habían estado de acuerdo en que había que «atreverse, justamente a causa del estado insatisfactorio de la filosofía como actividad pública, a pasar de nuevo a la metafísica propiamente dicha». Scheler habría sido optimista al respecto, mientras que él, Heidegger, seguía convencido de que había que empezar por plantearse el problema mismo de la metafísica de un modo radical, y que primero había que trabajar en ese problema. Scheler entendía a la metafísica como una especulación sobre el fundamento del mundo, mas aceptaba también una metafísica ordenada a las

[68] Respecto a pormenores, cf. mi conferencia *Scheler und die heutigen anthropologischen Ansätze zur Metaphysik,* en los HEIDELBERGER JAHRBUECHER XXIII (1989) 175 s.

distintas disciplinas filosóficas, y que seguía proponiendo cuestiones abiertas dentro de metaciencias como la metantropología. En la metafísica, en cuanto especulación acerca del fundamento del mundo, Heidegger encontraría presupuestos tradicionales que seguían estando impensados: a través de la contraposición entre el espíritu, que libremente se dirige a la esencia, y la vida, con su impulso, vibra la vieja distinción entre el «qué» y «el hecho de que». Heidegger cree que el «error fundamental» de la posición scheleriana estriba en esa teleología, según la cual es en el hombre donde viene a unificarse la plétora de todos los grados de lo ente. Heidegger vincula la metafísica de las metaciencias a la pregunta por la radicación óntica de la ontología: una óntica metafísica, o metaontología, tiene que poner en cuestión lo que signifique el hecho de que el estar, entendido como entendedor del ser, tenga a la vida como presupuesto suyo, así como el hecho de que los hombres se refieran a lo divino, «más poderoso que ellos». Sólo será posible erigir una ética cuando ésta integre metaontológicamente en sí esa situación última, que emplaza al hombre en el cosmos.

Ontología fundamental y metaontología se hallan ya a la vista, o bien se dan en la ya citada formación de la ontología. Y sin embargo, Heidegger no se conforma con una mera yuxtaposición de disciplinas, sino que intenta hallar un enfoque originario y unitario. Ahora ya no habla exclusivamente del estar como entendedor del ser, sino del sentido del ser mismo (tema de la sección tercera, nunca publicada, de *Ser y tiempo*). No cabe emplazar este sentido del ser en una articulación última que parta del sujeto; por eso, Heidegger va a hablar desde ahora de la verdad del ser como desocultamiento que, al salir de lo oculto, pone un permanente ocultar y, de este modo, salvaguarda en verdad su inagotabilidad. Cuando Heidegger aduce el conflicto de tierra y mundo y el enfrentamiento de divinos y mortales como entramado arquitectónico de la verdad del ser, lo que hace es incluir en ese enfoque mismo la alusión al hecho de que el estar es algo que presupone vida y naturaleza. Bajo los términos de litigio o controversia, lo que retorna es aquello que, al analizar la comprensión del ser, venía captado como igual originariedad del encontrarse y el entender. La instalación en este entramado arquitectónico de la verdad tiene que ser conseguida arrancándose del encubrimiento debido a la intervención «ontoteológica» sobre lo ente a partir de un ente supremo, una intervención que, mientras

tanto, ha venido a desembocar en la movilización total de todas las energías dentro de la lucha por el dominio mundial. El intento scheleriano de sacar a la luz la conexión entre conocimiento y trabajo resulta así radicalizado a través de la controversia con el libro de Ernst Jünger, *El trabajador*.

A Heidegger no le basta ya la ruptura del predominio del «ser-presente» en virtud del análisis del trato con lo a mano, a fin de llegar así al ser existenciario. La vinculación entre ontología fundamental y metaontología obliga, ya en el curso de invierno de 1929-1930, a proyectar el esbozo de una ontología de lo viviente. La esfera religiosa es vista ahora a partir del paradigma del mito. La relación entre mito y *lógos* viene a ser tematizada de una manera nueva, a través del análisis concreto de Heidegger del modo en que una obra de arte «habla» (cf. *supra*. 277 s.). En la correspondencia con Elisabeth Blochmann, remite Heidegger las conferencias sobre el origen de la obra de arte a la «feliz época de trabajo de los años 1931 y 1932» (87; quizá haya que pensar más bien en el semestre de verano de 1932-1933). En cualquier caso, Heidegger no hace sino volver a tomar viejos motivos de su pensar, que durante un tiempo habían sido reprimidos. En el curso del verano de 1923 había puesto en efecto a Vincent van Gogh como ejemplo de lo que sería abrir una brecha en filosofía para acceder a las cuestiones genuinas, y ya en el primer curso tras la Gran Guerra refería el filosofar a la física y al *ethos:* «Hemos ido a parar a la indigencia en el desierto y allí seguimos, a la expectativa, en vez de *conocer* eternamente cosas, de *entender contemplando* y de contemplar entendiendo. '... y Dios el Señor hizo brotar... *en medio del jardín el árbol de la vida,* y el árbol de la ciencia del bien y del mal' (I. Moisés [Génesis] 2.9).»[69].

Heidegger no se limita a traer a primer plano hilos conductores nuevos, como vida y arte; aun la pregunta por el ser viene ahora conectada con la cuestión de la *dynamis* y la *enérgeia*. Cuando la posibilidad es entendida como «apropiación», la realidad efectiva, en cuanto ser-en-obra, ha de convertirse entonces en acaecimiento propicio. La filosofía ha de emplazarse en este ser-en-obra al que pertenecen mito y pollítica, arte y técnica. Al respecto, la filosofía

---

[69] Cf. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt/M., 1987, 65. Sobre Van Gogh, ver nota 80. Para lo que sigue, cf. el informe —relativo al curso *Einführung in das akademische Studium* del verano de 1929— de Seinosuke Yuasa en: *Japan und Heidegger*. Ed. de Hartmut Buchner. Sigmaringen, 1989, 109 s.

habrá de vincularse propiamente con la universidad, que es de manera señalada la sede de su actividad. En su primer curso tras la Primera Guerra Mundial, Heidegger ha querido situar la reforma universitaria en el largo camino que le es propio, a través de una meditación filosófica que fuera más allá de los programas de la época; y en el verano de 1919 ha impartido un segundo curso *Über des Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sobre la esencia de la universidad y de los estudios académicos)*. En el verano de 1929 se preguntará, al hilo de su lección friburguesa inaugural, *¿Qué es metafísica?*, por la posibilidad de que la filosofía, entendida como problematización de la metafísica, sea capaz de volver a conducir el agonizante quehacer científico de la universidad a un preguntar originario. En este mismo semestre, y dentro de un segundo curso de una hora semanal, *Einführung in das akademische Studium (Introducción en los estudios académicos)*, partirá de la caracterización weberiana de la ciencia como «desencantamiento» y de las distinciones del libro VI de la *Etica a Nicómaco*, para pasar a configurar luego el curso como un desarrollo del símil platónico de la caverna.

El curso *Aristóteles, Metaphysik* θ 1-3, del verano de 1931, lleva como exergo el lema nietzscheano sobre la recuperación del suelo de los griegos. Los pasajes introductorios siguen considerando aún a la filosofía griega como camino que lleva a la pregunta aristotélica sobre la múltiple decibilidad del ser. Así, Parménides habría pensado el ser como lo Uno, mientras que Platón insertaría la nada en el ser: esta recepción de lo negativo, de lo no ente en el ente, habría significado entonces la necesidad de despliegue de lo Uno en lo Mucho. Aristóteles habría vuelto a dar posteriormente un paso decisivo en la gigantomaquia por el ser, al pensar la unidad de éste como unidad de analogía e intentar dar a ver tal necesidad en la articulación del ser, que es de muchas maneras (cf. también *SuZ* 3; tr. 12). En su conjunto, el curso lleva a cabo una ruptura definitiva con la orientación aristotelizante de la Edad Media y de Franz Brentano. Los múltiples significados de ser dejan ya de estar analógicamente orientados a la «ousía» como significado rector, y ésta deja de ser interpretada —como ocurría todavía en el curso del verano de 1927— como *essentia* y *substantia*, versiones propias de la Edad Media y de la Edad Moderna. Ahora se pregunta más bien por el modo en que *enérgeia* y *dynamis* sean significados del ser, mas no todavía —en Aristóteles— determinaciones ontológicas en el sentido de catego-

rías, sino indicadores del medio en que se despliegan éstas, indicadores de la verdad del ser mismo. El fallo de la analogía del ser estriba en el hecho de que a ese medio, en el que se despliegan las determinaciones ontológicas, o sea, a la combinación de *enérgeia* y dynamis, le son pertinentes tiempo e historia; y éstos no admiten orientación a un ente supremo y último. Heidegger arremete así belicosamente contra la tradición en su conjunto, a la vez que afirma enfáticamente ver ante sí una tarea «descomunal». Y sin embargo, renuncia a llevar a conexión sistemática conceptos diversos de posibilidades, entendidas como «posibilitación» en geometría, fuerza captable causalmente, etc. La alusión a los megáricos y al argumento «dominante» o «vencedor» de Diodoro Crono no deja a este respecto de ser vaga. Con todo, Heidegger tiene razón al desechar una tradición que, hasta Hegel, interpretaba la *enérgeia* como *entelécheia* y, por ende, como un proceso teleológico, una tradición que con Husserl —en sus *Meditaciones cartesianas,* de la misma época— orientaba el saber a las posibilidades puras, entendidas como principio regulativo [70].

El curso del semestre de invierno de 1931-1932 *Vom Wesen der Wahrheit (De la esencia de la verdad)* intenta captar la verdad del ser —siguiendo el símil platónico de la caverna— como una historia trágica; al mismo tiempo, y partiendo del *Teeteto,* la verdad estaría vinculada a la apariencia y, por ello, se mostraría como combinación, dentro del desocultamiento, de un salir de lo oculto y un persistir en lo oculto. Tomando como punto de partida este enfoque, el curso *Der Anfang der abendländischen Philosophie (El inicio de la filosofía occidental),* del verano de 1932, pone en conexión las tres vías parmenídeas del ser, la nada y la apariencia. Habría sido Nietzsche el que habría impuesto este nuevo paradigma de comprensión del

[70] Aunque Heidegger, en 1931, se separe también de la interpretación medieval de Aristóteles respecto a la *ousía,* seguirá manteniendo con todo, polémicamente, la orientación a la doctrina medieval de la analogía y a la vez la tesis de que la constitución ontoteológica se encontraría ya en la metafísica aristotélica; cf. Pierre Aubenque, *Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'etre,* en LES ETUDES PHILOSOPHIQUES 1989, 291 s. Sobre la separación definitiva de los caminos de Husserl, Becker y Heidegger, partiendo del problema modal, cf. mi conferencia *Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs* (ver nota 15). Becker ha captado con mayor rigor la problemática de las modalidades (ver nota 36); cf. también su artículo *Zur Rekonstruktion des «Kyrieuon Logos» des Diodoros Kronos. Mit Besonderer Rücksicht auf die Arbeiten von A.N. Prior.* En: *Erkenntnis und Verantwortung* (Festschrift für Theodor Litt). Ed. de J. Derbolav y F. Nicolin. Dusseldorf, 1960, 250 s.

acontecer histórico occidental: los simplicísimos pensamientos del pensar temprano no llevarían ya a la ciencia moderna, ni la idea platónica a Kant; ahora viene reivindicado para el porvenir, antes bien, un olvidado amanecer, desfigurado por Sócrates y Platón. Es verdad que hay observaciones del curso dedicado a la verdad, de 1931-1932, en las que Nietzsche, junto con Kierkegaard y Marx, queda alineado junto a aquellos que fueron incapaces de preservar la filosofía y la herencia del idealismo alemán y se desviaron por sendas edificantes o ideológicas. El curso *Die Grundfrage der Philosophie (La pregunta fundamental de la filosofía)*, del verano de 1933, pretende mostrar que el preguntar que hacía del inicio de la filosofía su punto de partida había llegado a su término en Hegel, pero que tal preguntar habría de ser necesariamente repetido, en caso de que debiera darse un nuevo despuntar de la filosofía. Ya *Ser y tiempo* había querido captar, con Heráclito, la conexión de *alétheia* y *lógos* (*SuZ* 219, tr. 240). La repetición del curso *Vom Wesen der Wahrheit (De la esencia de la verdad)*, en el invierno de 1933-1934, entenderá también el trágico acontecer de la verdad —con Heráclito— como *pólemos*, como lucha y controversia que lleva a separación de dioses y hombres, libres y esclavos.

Esta pugna por lograr otro inicio del pensar se ha emplazado conscientemente en un contexto político. El curso sobre Aristóteles de 1931 designa al filosofar como «la más alta de las pretensiones, una arrogancia que pone en juego la existencia del hombre, asentada sobre sí misma» (o sea, como *hybris* trágica y prometeica). Despectivamente alude una observación al «proletariado académico», que seguiría siendo proletariado por más cargos que recibiera, pues se halla estancado en su «impotencia para ser aristócrata», y encima se encuentra bien a gusto en esa impotencia. Por contra, Heidegger pretende hallar la «potencia interna», capaz de entronizar como «dominación» a la «lucha», entendida como lo «más alto del espíritu». (Es significativa la omisión de la burguesía en esta serie de metáforas, lo cual supone su alineación, ya de antemano, con el despreciado «proletariado»).

El curso sobre Platón del invierno de 1931-1932 hace salir a escena al filósofo que, con su «pensar carente de poder», pretende liberar a los prisioneros y sacarlos de la caverna del olvido del ser. En nuestros días, un filósofo semejante tendría que morir, en razón de que su pensar y preguntar sería propalado de manera literaria y

cargado sociocognitivamente en la cuenta de posiciones que, con sus «presuposiciones cosmovisionales», perturbarían sensiblemente la «vulgaridad del vulgar opinar existente en la caverna» y que, por ello, se verían rechazadas. La prueba de la pérdida de «asentamiento» y el desarraigo estaría en el hecho de que los «homúnculos literarios de Berlín» andaban dando lecciones sobre lo que era la naturaleza. Las obras de arte —«dejando por completo aparte su vinculación última con el culto»— habrían perdido su ser propio y su empuje, y existirían únicamente para satisfacer los «intereses de turistas americanos, visitantes de museos o historiadores del arte». Hasta un viejo discípulo y amigo de confianza de Heidegger, como Heinrich Ochsner, anotaría en julio de 1933 que su filosofía tenía «como rasgo capital un carácter de despechada oposición»; lo que irrumpía con fuerza como «emoción básica» era un «impetuoso temple de lucha». El 9 de noviembre de 1933 observaría Ochsner que la interpretación heideggeriana del fragmento heraclíteo sobre el *polémos* estaba condicionada por la situación histórica, «hasta en el tono de voz con que él lo interpreta». «¿Qué habría pasado empero si esta situación hubiera sido experienciada y vivida de otra manera, o si fuera en general distinta...?» [71].

En su «Discurso del Rectorado», Heidegger no se puso al frente de sus colegas —siguiendo la antigua ley universitaria— como *primus inter pares,* sino como caudillo que, en cuanto filósofo, había de poner en cuestión el trabajo científico. En una época en que habría entrado en vigor el lema nietzscheano de la «muerte de Dios», la filosofía debería desplegar su oposición trágica y prometeica con el fin de que el caudillo, junto con su séquito, ayudara a llegar con bien, en la lucha, a ese mundo nuevo, decidido ya desde hacía tiempo por la «fuerza más joven del pueblo». Era el mismo Rector

[71] Cf. Martin Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3.* Frankfurt/M., 1981, 82 s.; *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet.* Frankfurt/M., 1988, 84 s., 209. Cf. además *Das Mass des Verborgenen* (ver nota 3), 38. Según el diario del Vicerrector Sauer, ya en mayo de 1933 Walter Eucken se quejaba de que Heidegger pretendía «maniobrar totalmente por propia cuenta, según el principio del sistema de caudillaje». «Es evidente que él se siente el filósofo nato y el caudillo espiritual del nuevo movimiento, el único pensador grande y relevante desde Heráclito.» Cf. Hugo Ott (ver nota 3), 164 s. Según Hermann Mörchen, en la noche de Fin de Año de 1931 veía Heidegger al nacionalsocialismo como la necesaria «hacha tosca» apropiada para el «tosco tronco» de la amenazadora dictadura comunista (en *Adorno y Heidegger,* Stuttgart, 1981, 257). Sobre la reacción heideggeriana al llamado «Discurso de la paz», de Hitler, cf. Guido Schneeberger, *Nachlass zu Heidegger.* Berna, 1962, 42.

que diez días antes, el 17 de mayo de 1933, no sólo participaba en el aplauso con que el mundo entero recibió el llamado «Discurso en pro de la paz» de Hitler, que parecía recoger el programa de Wilson relativo a la autodeterminación de los pueblos, sino que, cuando el discurso del Canciller fue transmitido desde el Parlamento del *Reich* a una gran concentración en el Estadio Universitario de Friburgo, tomaría la palabra para decir que estaba «todavía directamente bajo la imponente impresión de la enérgica exhortación que el Canciller Alemán del *Reich* acaba de dirigir a la conciencia del mundo»; fuera el que fuera el camino que también los demás pueblos se decidieran a seguir, los alemanes habrían ya decidido seguir por el «camino difícil», un camino obligado por «la responsabilidad ante la historia». Así es como Heidegger transmitía las consignas de: «estar dispuesto a llegar al último extremo», y «camaradería hasta el fin». Desde ahora, él creía posible ver en Hitler no ya sólo la «tosca hacha» que iba a talar el «tosco tronco» de Stalin, sino que veía en él al caudillo que tomaba sobre sí el riesgo de la acción decisiva en el seno de la lucha creadora por lograr la verdad en el acontecer histórico. En esta participación en la revolución nacionalsocialista, la filosofía cerraba filas con la política; una filosofía que, a su manera, debía volver a abrir y dejar expeditas las vías por las que se diera el acontecer histórico de la verdad del ser en un pueblo. Aquí no podrían regir ya opiniones personales, del tipo que fueren; los móviles conductores serían los de un nuevo preguntar, en compañía de Platón y Aristóteles, de Heráclito y de Nietzsche.

Con seguridad supondría una ruptura decisiva, y una renuncia a comprometerse directamente en política, el hecho de que el dimitido rector no dictara en el verano de 1934 —como había sido anunciado— un curso sobre el Estado, sino sobre lógica. Y sin embargo, no dejaba de tratarse del *lógos* heraclíteo y, por ende, del lenguaje del pensar dentro de la revolución, que habría de reconducir el «alzamiento de los esclavos» a lo originariamente libre e inicial. El curso sobre Hölderlin del semestre siguiente llevaba el lenguaje del poetizar al lenguaje del pensar. Es verdad que el acorde del curso sigue el tono hölderliniano de: «Pero ellos no me pueden utilizar»; mas, con todo, el curso pretende hallar la revolución verdadera. Con su vida y su poetizar, Hölderlin habría ofrendado el sacrificio capaz de superar la rigidificación y alienación de la época; en la tragedia sobre Empédocles es donde él habría elevado propiamente a palabra

poética este sacrificio. Los ensayos que interrumpieron el trabajo dedicado a la tragedia habrían dado voz, con su reformulación de la doctrina de las modalidades, a «la esencia del ser originario», al vincular lo «posible», inherente a la efectiva realidad del «ocaso o tránsito de la patria», con aquello que «hacía su entrada, nuevo, juvenil». Los Himnos habrían captado este tránsito de una manera más pura. Heidegger recurre ya, además, al himno más tardío, *Mnemosyne,* y con su ayuda interpreta la creación de los grandes creadores como un «estar a la expectativa» del «acaecimiento propicio» de lo verdadero. Las doctrinas sobre la raza y sobre sangre y tierra son rechazadas con escarnio, mientras que resulta dominante la conexión heraclítea (con el ropaje mítico de Nietzsche) de *lógos, pólemos* y *aiōn.* A este respecto, Heidegger no se resiste a preparar una ensalada histórica, según la cual el nombre de Heráclito sería «el nombre de una potencia primigenia de la existencia, históricamente acontecida, germánico-occidental», y que conduciría de Heráclito a Eckhart, y de allí a Hegel y Hölderlin. Cuando, tras la muerte de Hindenburg, fuera el cargo de Presidente del Reich absorbido por el caudillaje de Hitler, Heidegger observaría que un caudillo, al igual justamente que los semidioses de Hölderlin, estaba sometido al destino y a la finitud, mientras que la creencia tradicional en la Providencia no hacía sino encubrir la región de lo trágico[72]. Así, el curso del siguiente semestre, *Introducción en la metafísica,* emplaza al inicio del pensar griego la tragedia *Antígona* de Sófocles, concebida —siguiendo a Hölderlin— como cumplimentación de una convulsión y revolución en el acontecer histórico (cf. *supra.* 358). Polemizando con lo que entonces viene ofrecido, dentro de un marco conceptual tradicional, como filosofía nacionalsocialista, asigna Heidegger al nacionalsocialismo la «interna grandeza» —ya exigida en 1929-1930— de servir a la necesidad de realización de cambio radical, o sea, de servir a la revolución, a la vez que el nacionalsocialismo real es puesto al mismo nivel que la criticada organización

[72] Cf. Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein».* Frankfurt/M., 1980, 122, 55, 133 s., 220. Sobre la «grandeza interna», cf. ya el curso del invierno de 1929/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik,* 244. Sobre la discusión del punto de E 152 (tr. *Intr. Met.,* 233), cf. además la tercera versión, comunicada por Walter Bröcker (en carta de 14.6.1986), en cuanto oyente del curso: «Heidegger no ha dicho ni «del NS» ni tampoco «de este movimiento», sino «*del* movimiento». Y con «el movimiento» designaban los nazis mismos, y *sólo* ellos, al NS. Por eso ha sido para mí inolvidable ese «del» de Heidegger».

externa de la historia, que parte de la degradación del espíritu y está presente tanto en el «positivismo» occidental como en el comunismo del Este (cf. *supra,* 351 s.).

En el curso del invierno de 1936-1937 comenzaría la controversia con el autor a cuyo través había sido llevado Heidegger decisivamente al nacionalsocialismo: Nietzsche. Al mismo tiempo, iba recopilando los pensamientos a que desde 1929-1930 era él receptivo, en el curso de pensamientos propio de los *Aportes a la filosofía.* Es en esta obra de transición donde por vez primera vira el pensar de Heidegger hacia ese modo de hablar que toma su punto de partida del «acaecimiento propicio», y al que se atendrá desde entonces. Al mismo tiempo, esta obra constituirá su último intento por ayudar a salvar la revolución. El curso *Grundfragen der Philosophie (Problemas fundamentales de la filosofía),* del invierno de 1937-1938, que presenta, didácticamente modificados, textos centrales de los *Aportes,* desecha el elemento conservador como un «mero mantener lo establecido», y propugna, como «genuino respecto» a lo inicial del acontecer histórico, «la convulsión de lo habitual, la revolución». No sólo individuos y multitudes, no sólo las naciones: el occidente entero estaría sacudido por «impulsos» que apuntan a la pregunta por la verdad del ser, y de los que la «guerra mundial» y la «revolución mundial» no serían sino las consecuencias. Ahora bien, la revolución en la que piensa Heidegger se mueve bien lejos del derrumbamiento meramente político. «El derrumbamiento podrá ser llevado a cabo por un arte que esté bajo la compulsión del dios más lejano, mas sólo cuando el arte mismo se dé de otra manera: cuando sea el poner en *obra* la verdad.» Son sobre todo Nietzsche y Hölderlin quienes nos vuelven a llevar al inicio del acontecer histórico occidental, mas de un modo tal que, allí, el preguntar —lo propio del pensar— esté ligado a la nominación de lo sagrado, mientras que la mera organización exterior de la región política pasa a un segundo plano (*Grundfragen* 37, 40 s., 109, 194, 125 s.). Con seguridad le habría sido imposible a Heidegger hacer pública por entonces la crítica dirigida en los *Aportes* contra el nacionalsocialismo. A pesar de todo, al principio seguía manteniendo en los *Aportes* que, dentro de la denodada repetición del pensamiento nietzscheano relativo al alzamiento de los esclavos, la «gravedad» de esta cuestión era «de suyo cosa tan esencial para nosotros que le hace perder su apariencia de hostilidad para con la nueva voluntad alemana» (54). Esta convic-

ción se iría desvanecido a lo largo de la redacción de los *Aportes*. Heidegger no tuvo más remedio que darse cuenta de que la «convulsión» que él tenía en miras y la configuración de la revolución por el nacionalsocialismo se excluían mutuamente, así como aprendería que su enfoque no tenía desde luego la menor posibilidad de ser llevado a la práctica. Así que al final quedarían los *Aportes* inconclusos, y Heidegger intentaría mediante elaboraciones nuevas y siempre distintas alcanzar un camino practicable.

Los *Aportes* presuponen que la resolución del [individuo] singular se ha tornado en un «estar en franquía» respecto a las vías de la verdad del ser, vías que se abren en cada caso para una comunidad de hombres históricamente acontecida, para un «pueblo». Así es como han de referirse los «pocos singulares», pasando por «los numerosos asociados», a los «muchos», que mediante una proveniencia común vienen remitidos unos a otros (96 s.). Es la «nobleza del eseyer» la que da en cada caso a la verdad del ser su carácter único e irrepetible, de modo que el singular no deja de ser así uno entre otros y el pueblo, un pueblo entre otros (11, 406). Cuando la filosofía toma a su cargo la «guarda» de la unicidad de cada caso, ella es entonces un «saber carente de provecho, y sin embargo señorial», un saber que es al mismo tiempo «la voluntad de volver al inicio de la historia y, por tanto, la voluntad de ir más allá de sí mismo». Al venir designado este querer sapiente como carente de provecho, queda eliminada la ilusión de que una filosofía directamente comprometida pudiera llevar a cabo cambios en el mundo. Y sin embargo, la pretensión filosófica de meditación no deja de ser algo «señorial», a saber una recuperación de lo originario e inicial, frente al encubrimiento omninivelador (36). Es Nietzsche el que reconduce el enfoque monadológico de Leibniz y la experiencia de la historia, propia del idealismo alemán, a la idea de «ordenación según rango»; esta jerarquización establece la diferencia existente entre lo señorial y libre de los inicios y la nivelación característica de las épocas tardías, no siendo ya posible, pues, captar esa jerarquización al modo de la scheleriana «ordenación de los valores según rango» (224). De este modo, resulta imposible que a este tipo de pensar se le ocurra defender la igualdad de derechos del hombre respecto a la inviolabilidad de su propia vida o la libertad de creencia, por ejemplo (tal como muestran algunas reflexiones, relativas manifiestameante a la Guerra Civil española, cf. *supra* 355, *Beitr.* 139). El derecho y, por

ende, la política entendida como mera organización, la ciencia como saber instrumentalizado, la movilización técnica de las energías: todo ello se recoge en el mero «sonar» del estado de necesidad al que han conducido el abandono del ser, tanto en la tradición metafísica como en la cosmovisión y política totales del presente. Como hilo conductor en pro de la fundación de la verdad no queda ahora —junto con una localización efectuada según la historia acontecida del ser— sino una especie de arte que habría de estar propiamente enraizado en el culto, pero que, como en el caso de Hölderlin, sólo en la soledad puede buscar un advenir distinto. Así como, al fracasar la Revolución, invocara una vez Robespierre al dios de la Razón, así remite ahora Heidegger a la experiencia —enteramente distinta— de lo divino.

Si Heidegger había aceptado en 1933 la forma autoritaria del Estado, ello se debía a su pretensión de que fueran los caudillos quienes tomaran sobre sí la carga de un riesgo creador. También el nacionalismo había empezado por ser una policracia, en la que había espacios de juego para la lucha planteada en torno al camino correcto. Heidegger ha aceptado entrar en esta lucha, y ahí está su crítica decidida al racismo y al biologismo; mas pronto se vería preterido en esa lucha. En los años de redacción de los *Aportes* no tendría otro remedio que aprender que el nacionalsocialismo no sólo se asentaba sobre la idea obsoleta de la crianza de una raza de señores, sino que se configuraba además como un régimen totalitario, para llevar la lucha al terreno de la dominación universal; la presunta protección, por ejemplo, de las formas campesinas de vida tuvo que ceder el paso a la movilización total. En 1937-1938, Heidegger dirigió un grupo de trabajo compuesto por docentes de las facultades de ciencias y medicina; la conferencia inaugural *Die Bedrohung der Wissenschaft (La amenaza de la ciencia)*, veía la amenaza en el hecho de que, gracias a su especialización, la ciencia fuera puesta sin remedio por la política al servicio del poder. La conferencia *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik (La fundamentación de la imagen moderna del mundo por la metafísica)*, de junio de 1938, criticaba el «Discurso del Rectorado» que, con su meditación inquisitiva, andaba a la busca de una ciencia «futura», pero pasaba por alto, de forma desatenta, la ciencia propia de la edad moderna: todavía, y por mucho tiempo, «actual». Lo único que con esta conferencia recogió Heidegger en ese tiempo —un tiempo que

llamaba a la ciencia y la técnica a que contribuyeran en el esfuerzo bélico— fue escarnio y desprecio. Con la vista puesta en lo que él veía que estaba sucediendo en su universidad, Heidegger diría en el invierno de 1937-1938, *Grundfragen der Philosophie (Preguntas fundamentales de la filosofía)*: «Nunca le había ido tan bien a la 'ciencia' como hoy en día, y aún le ha de ir mejor que antes. Pero ningún sapiente envidiará a los 'científicos', que son los esclavos más dignos de lástima de estos últimos tiempos.» (4). Tal éxito y tal grado de miseria son cosas en efecto experimentadas universalmente por los científicos, como cuando éstos construyeron la bomba atómica sin que respecto a su empleo se les tuviera para nada en cuenta, o cuando Wernher von Braun ascendió de categoría, pasando de estar al servicio de Hitler para convertirse en el héroe de los viajes espaciales en América, etc. Cuando Heidegger, en el invierno de 1939-1940, se propuso debatir de nuevo con un grupo de profesores universitarios *El trabajador*, de Jünger, su tentativa fue primero vigilada y, por último, prohibida. Así que tiene razón Heidegger cuando veinte años después —en octubre de 1959— denomina a 1938 un año en que su vida cambió: «Y al poco dijo Martin Heidegger que la mayoría de los alemanes se habían dado cuenta de las intenciones del que fuera el malhechor y criminal de este siglo, Adolf Hitler, sólo tras la catástrofe de Stalingrado y el desastre de la guerra aérea. Si él se viera urgido a presentar sin excusa sus respuestas ante el Juez que escruta las conciencias, diría entonces que ya desde 1938 había reconocido el carácter funesto de todo ello y revisado de manera radical su relación con el nacionalsocialismo. Decía haberse desenredado entonces decididamente de las 'conexiones' que con tanta frecuencia se le achacaban...»[73]. Pero, ¿qué aspecto tenía la «desimplicación», aquí reivindicada?

Cuando en el verano de 1939 se vio forzado Heidegger, por la inminente amenaza del estallido de la guerra, a interrumpir su curso sobre Nietzsche, puso punto final a éste con la referencia hölderlinia-

---

[73] Cf. Silvio Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*. Tubinga, 1989, 46 s.; allí —p. 32— se halla la crítica de 1938 al Discurso de Rectorado. Los papeles preparados por Heidegger para un círculo de trabajo sobre la amenaza de la ciencia han sido publicados por H. Tietjen en el vol. I del Coloquio Humboldt: *Die philosophische Aktualität Heidegger* (ver nota 59). Respecto al proyectado Seminario sobre Jünger, cf. la carta de Heidegger con ocasión del sexagésimo cumpleaños de Jünger, en *Wegmarken*. Frankfurt/M., 1967, 218 [tr. esp. *Sobre la cuestión del ser*. Madrid, 1958].

na al «pastor». La parte del curso que no pudo ya ser impartida entiende la movilización total que determina a la época como una maraña en la que el nihilismo se enreda a sí mismo: la «extrema rationalitas» reclamada por el ultrahombre no es sino la corroboración de la «animalitas» (propia del infrahombre perteneciente a una presunta raza, una clase dominante o un mecanismo competitivo que guía con seguridad); el «animal rationale» encuentra su acabamiento en la «brutalitas» (N II, 23). Cuando Heidegger, siguiendo a Hölderlin, parte a la busca de otros caminos, toma desde luego a éste en un sentido distinto al de 1934-1935. Dado que no existe el «pueblo» que, gracias a los «grandes creadores», ponga en obra la verdad a él asignada, han de pasar a segundo término los himnos que hablan de Germania o del Rin, que hace habitable todo un país. El curso del verano de 1942 se refiere ahora al himno de Hölderlin *El Ister* y, por ende, a esa parte del valle del Alto Danubio que era para Heidegger la tierra natal. Cuando el río refrena allí su rápido curso le es posible, entonces, reflejar en sus aguas sol y luna, y de este modo llevar en el ánimo a los «celestes». Tampoco el poeta está facultado para conseguir más, y sin embargo es ese el modo en que él adviene a un nuevo inicio, un inicio distinto. (Pocos años después presentará también Heidegger el mismo enfoque, pero a partir del ejemplo de la jarra en Lao Tse: la jarra es recipiente justamente por su vaciedad; de esta manera queda, con el vino, facultada para albergar en sí la combinación de tierra y cielo, para transformar el mundo mediante la bebida sacrificial).

Ahora bien, ¿no reivindica acaso el curso *Hölderlins Hymne «Der Ister»* el «carácter de acontecimiento histórico único», es decir, la índole «irrepetible» y «única» del nacionalsocialismo (98, 106)? Sólo que si se tiene en cuenta el modo en que, en 1942, cabía hablar en Alemania en un curso público, lo que esa caracterización muestra entonces es una diferencia inequívoca y radical entre los caminos del nacionalsocialismo y el propio camino. Es injusta, argumenta Heidegger, la conexión propalada por el nacionalsocialismo entre lo político y la *pólis* de los griegos, convirtiendo a estos últimos en nacionalsocialistas. Es verdad que el nacionalsocialismo es en el acontecer histórico algo único en su género, a saber: la cosmovisión total y la política total que excluye todo preguntar y, por ende, todo aquello que tenga carácter de abierto. La vinculación de lo político con la carencia de preguntas y con esa suerte de totalidad «no se basa

sin embargo, como creen las almas cándidas, en el arbitrio azaroso de los dictadores, sino que se funda en la esencia metafísica de la efectiva realidad moderna, en general» (118). Con todo, esta diferenciación de caminos no deja de conservar desde luego los toscos prejuicios que llevaron a la cercanía del nacionalsocialismo. El mundo «anglosajón» del «americanismo» —según rezan las rudas invectivas ocasionadas por la entrada de América en guerra— sería más peligroso que el bolchevismo, «puesto que sale a escena bajo la forma de burguesía democrática mezclada con cristianismo, y todo ello en una atmósfera de decidida ahistoricidad» (68, 86). Aquí sigue Heidegger la imputación de Ernst Jünger, según la cual, la razón de que América venciera en la Primera Guerra Mundial se habría debido a su capacidad para llevar a cabo una movilización total, sin traba alguna de la tradición. Tampoco se halla lejos en este caso de la deformación que Jacob Burckhardt hiciera de la clara visión de Tocqueville, pervirtiéndola hasta convertirla en una mera crítica a las masas. Con seguridad puede decirse que aquí echa mano Heidegger de polémicas que habían estado de actualidad en la Primera Guerra Mundial. También Scheler se había descarriado, interviniendo en polémicas de esa laya; y la razón de todo ello estaba en las múltiples relaciones entabladas entonces con Nietzsche. Ya en 1919, en cambio, y en su primer curso de postguerra, había puesto Heidegger de relieve que este derrumbamiento de la filosofía, hasta convertirse en mera empresa de propaganda, constituía un ejemplo de aquellas posiciones cosmovisionales de las que era necesario diferenciar a la filosofía: «Ya anda por ahí el estribillo de la oposición entre la cosmovisión ango-americana y la alemana.» *(Zur Bestimmung der Philosophie, 6) (Contribución a la determinación de la filosofía)*.

Cuando en 1945 se abrieron las puertas de los campos de concentración y exterminio, Heidegger se creyó con derecho a decir para sus adentros que él no había tenido nada que ver allí con los autores de esas acciones inhumanas. De hecho, él no había aceptado jamás aquello que luego había cristalizado hasta tornarse en el núcleo del nacionalsocialismo: las concepciones racistas, la lucha por el dominio mundial a partir de un sistema totalitario. Para Heidegger, la propia participación en el movimiento nacionalsocialista quedaba, así, reducida a una poco duradera equivocación. Tanto mayor peso adquiría entonces la tesis de que él habría ejercido una labor de

«resistencia», en la medida en que había intentado escrutar la esencia nihilista del nacionalsocialismo. Sólo que tal nihilismo procedería de una fuente mucho más lejana: de la «metafísica» y, por tanto, del inicio de nuestra historia occidental y de la transformación de la tradición de la Antigüedad, con la que se abriera la Edad Moderna. Aquello que ya en 1935 había empezado Heidegger a formular sería utilizado por él, para su propia defensa, en 1945-1946: el abandono del ser no habría dejado a la postre tras de sí sino la «dominación de la voluntad de poder», mas extendida planetariamente: «En esta efectiva realidad está sumido hoy todo, ya se llame comunismo, fascismo o democracia universal.» En el documento en que resume su época del Rectorado, Heidegger no deja de tomar la escapatoria del «poetizante pensar y cantar propio del alemán, poetizar del que desde luego apenas si se percataron entonces los alemanes, empeñados en dejarse llevar por los criterios del nihilismo que los cercaba, desconocedores así de la esencia de una autoafirmación conforme al acontecer histórico». De creer a Heidegger, el pueblo de los poetas y los pensadores no dejará de tener razón por más que políticamente vaya a su ocaso, y por mucha razón que tengan las acusaciones contra él dirigidas [74].

¿No habría aquí que invertir más bien la cuestión? Esa invocación al poetizar y al pensar, ¿no saca a la luz tradiciones alemanas altamente discutibles? La mofa con la que Heidegger cubre las proclamas sobre cultura o, incluso, sobre política cultural, no pueden ocultar el hecho de que él mismo no hace sino seguir las tendencias de una nación que, en base a particularidades de su historia, se entendía a sí misma como la «nación de la cultura». Es justo apuntar al carácter restringido del ámbito político; mas se corre igualmente el peligro de malentender la índole propia y la sujeción a leyes de esa esfera. Desde el curso sobre Hölderlin de 1934-1935, la formación de la *pólis* se ha ido tornando para Heidegger, progresivamente, en asunto de una nominación poetizante de lo divino. Cuando Heidegger se distanció del nacionalsocialismo, no vio ante sí ninguna otra opción *política*. En última instancia, la tesis de la mismidad de americanismo, bolchevismo y nacionalsocialismo venía

---

[74] Cf. Martin Heidegger: *La autoafirmación de la universidad alemana. El Rectorado, 1933/34*. Madrid, 1989. Con respecto a la crítica, cf. mi artículo *Den Führer führen? Heidegger und kein Ende*. PHILOSOPHISCHE RUNDSCHAU, 32 (1985), 26 s.

a rechazar la existencia de otras opciones políticas, a pesar de que la emigración, la lucha y una verdadera resistencia de hecho fueran signos de tal cosa, bajo la presión de la vida misma. No es sólo que Heidegger no contemplara ninguna otra opción política; es que tampoco fue capaz de darse cuenta de que, en política, no se trata sólo de concepciones, sino también de opciones, que siguen —o se ven obligadas a seguir— determinadas tendencias, aunque sea de un modo unilateral (tendencias —digamos— conservadoras, socialistas o liberales). El modo en que Heidegger hace filosofía no se expone en general a la posibilidad de corrección por parte de concepciones ajenas, ya procedan de quienes piensan de otra manera o de quienes tienen enfoques distintos (por caso, el hombre de ciencia, que se refiere a la experiencia de manera distinta al filósofo). Dado que la política es algo que siempre acontece en el seno de los «muchos», no tiene otro remedio que establecer también compromisos en torno a cuanto requiera —por mínimas que sean las exigencias— una vida en común; algo que resulta desacreditado por la radicalidad reivindicada por Heidegger para la tarea del pensar. Así, a la política le pertenece también ese «formalismo» por el que alcanzan seguridad los compromisos; pero al dar Heidegger por muerta tanto a la democracia parlamentaria como a la vieja autogestión de la universidad, lo que hacía no era sino dar alas a algo que pronto se volvería contra él mismo. También la demolición de los diques de protección, o el caudillaje de un cargo en nombre de un «derecho» que acabaría configurándose como negación de todo derecho, son cosas que implican culpabilidad, o complicidad, en aquello que va surgiendo a partir de tales inicios. Es necesario seguir preguntándose si el desconocimiento por parte de Heidegger de la índole de legalidad que tiene la esfera política no siguió imponiéndose cuando él sustituyó la radicalidad revolucionaria por el regreso a lo originario e inicial.

Cuando Nietzsche fue reivindicado por Hitler, Heidegger insistió en que la «metafísica» nietzscheana, al igual que «el pensar de Descartes, la metafísica de Leibniz o la filosofía de Hume», constituía una empresa europea y planetaria, sin ser «nunca en su núcleo cordial una filosofía específicamente alemana» (N II, 333). El hecho de que tanto Nietzsche como Heidegger puedan ejercer una influencia universal es una muestra palmaria de que las incitaciones y los peligros de su pensar no eran cosa específicamente alemana. ¿Cabe

acaso hablar aquí —contra las aseveraciones de Heidegger— de una orientación «romántica»? Si de romanticismo se tratara —en el sentido con que franceses e ingleses usan el término— debiera tener valor aquí, igualmente, el recurso a los griegos y, por ende, también la vía seguida por un Winckelmann. Heidegger acepta ese camino «romántico» bajo la forma radical que Nietzsche le diera. Sólo que, a este respecto, no deja desde luego de diferenciarse de Nietzsche, y no sólo en lo filosófico. El arte medieval (piénsese en Bamberg o en los frescos de Reichenau) muestra sin duda, según Heidegger, esa fuerza «configuradora de lo divino» que Nietzsche rechazara, dos mil años después del ocaso de la *pólis* griega; también el recurso a la escultura arcaica permite ver el arte griego a una luz nueva. En Heidegger no se trata sin más de una vuelta atrás, sino de la consecución —en diálogo con los griegos— de otro inicio, en un tiempo determinado por el despliegue de la técnica. La torsión de la técnica, remontándola hacia un nuevo enfoque, históricamente acontecido, es cosa que no puede confiar Heidegger a aquella figura del «burgués», cubierta de oprobio por parte de Nietzsche y los nietzscheanos. Con ocasión del derrumbamiento en la Segunda Guerra Mundial de una de las potencias mundiales: la rápida caída de Francia a principios de 1940, Heidegger se creyó con derecho a mantener en su curso sobre Nietzsche: «En estos días, nosotros mismos somos testigos de una misteriosa ley de la historia: que un pueblo no esté ya un día a la altura de la metafísica, que ha surgido de su propia historia acontecida, y ello justamente en el instante en que esta metafísica alcanza un valor incondicionado.» (N II, 165). La técnica viene reconducida al modo metafísico de intervención sobre lo ente (una concepción cercana, en este caso, al propio planteamiento de Descartes); de este modo, la controversia con la metafísica llega a convertirse en condición de existencia del acontecer histórico.

No cabe duda de que, si Heidegger se inclinó en 1931-1932 por el nacionalsocialismo, ello se debió a que sólo en éste veía él que había aún fuerza para enfrentarse al comunismo. Esta actitud no excluía la alta valoración del marxismo —en el plano del acontecer histórico— por parte de Heidegger, una valoración a la que hace alusión repetidas veces; cuando se retrocede a los móviles que han originado esa actitud, se halla entonces en el marxismo la promesa de superación de la «alienación» de la moderna sociedad industrial, junto con el intento de seguir desarrollando la riqueza de fuerzas y

posibilidades allí logradas. Tal podía ser una primera interpretación de los Manuscritos Parisinos de Marx, desarrollada a partir de concepciones heideggerianas, como en el caso de Herbert Marcuse; cuando el socialismo buscó su «rostro humano», Heidegger vino a ser constantemente vinculado con Marx, viéndose concordancias incluso allí donde se pretendía, en ciega polémica con Heidegger, deslindar la propia posición —es el caso de Adorno— de la de aquél. Todavía en 1969 aludiría Heidegger, en una entrevista para la televisión, al hecho de que al menos en el prólogo original de la edición de los primeros escritos marxianos —debida a Landshut— se veía la impronta del «discípulo» de Heidegger. Mas al mismo tiempo no dejaba de cuestionar la tesis marxiana según la cual lo que importaría sería cambiar al mundo, no interpretarlo[75]. Dado que hemos hecho la experiencia de que el cambio del mundo llevado a cabo por medio de la utilización bélica, mas también pacífica, de las nuevas técnicas puede conducir a la aniquilación de este mismo mundo, no nos es posible confiar ya en el despliegue de la riqueza de posibilidades de la naturaleza y el hombre; puesto que se trata de un problema de elección, lo primero que hay que hacer es interpretar. El motivo de la salvación de la «tierra» —que atraviesa ya los *Aportes*— sobrepasa en definitiva la división política tradicional en derechas e izquierdas. Mas como Heidegger apenas si ha «desenredado» el entretejido de problemas de ese modo surgido por medio de una concepción de lo político ni tiene una orientación sobre las opciones posibles, la discusión sobre sus propias implicaciones en la política tendría y sigue teniendo que inflamarse una y otra vez.

Poniendo de relieve dos voces procedentes de las más recientes polémicas en torno a Heidegger, cabrá apreciar lo resbaladizo de un conflicto incapaz de hallar una base común de discusión. En su *El discurso filosófico de la modernidad*, Jürgen Habermas concede a Derrida el que éste, en su controversia con Husserl, haya dado valor a la índole lingüística de la mediación en filosofía. Pero el giro lingüístico no podría ser extendido a un tipo de comunicación que, a su vez, contiene una promesa de racionalidad: Derrida seguiría estancado, más bien, en el planteamiento heideggeriano de la crítica a la metafísica. En los años treinta, Heideger habría conformado su

[75] Cf. *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Ed. de G. Neske y E. Kettering. Pfullingen, 1988, 57, 22 s.

pensar —con Nietzsche y con Hölderlin— de una manera «neopagana» y «dionisíaca», lo que le habría llevado a caer en la opción nacionalsocialista; Derrida, en cambio, se vinculaba de modo ostentoso con las tendencias de mayo del 68, orientándose además a la mística judía. Contra la imputación de que su enfoque procediera de una hermenéutica talmúdica y de la mística judía ha protestado a las claras Derrida; sin embargo, y en base a informes recibidos de señoras americanas, Habermas entiende que es posible mantener que, si Dios ha muerto, eso no vale para Levinas, sino para Derrida. A pesar de esto, Derrida no tiene empacho en hacer suya, en su ensayo sobre Levinas, una cita de éste: «Amar a la Torá más que a Dios es signo de protección contra la insensatez de querer establecer un contacto directo con lo sagrado.» Según esto, tras la muerte de Dios restaría la escritura [o Escritura], mas entendida como un trato, en fluctuación libre, con «huellas». Uno se ve remitido aquí a las novelas de Umberto Eco, no a problemas filosóficos: aquí no se trata de los esfuerzos de Heidegger en torno a una lógica filosófica, ni de la alusión por parte de Becker y Levinas a la «infinitud» de la Tercera Meditación cartesiana, por lo que hace a la intersubjetividad, ni de la elaboración del concepto de huella que, partiendo de Freud, realizan Benjamin y Derrida. En cambio, lo que sí encuentra acogida en el prólogo de Habermas al libro de Farías sobre Heidegger es la objeción de que Derrida habría vuelto a aportar a sus lectores alemanes aquellos motivos irracionalistas que otrora coadyuvaran a la victoria del nacionalsocialismo [76].

Por su parte, lo que Derrida deseaba era hacer patente que sólo debates radicales y críticos que pusieran en su lugar a la metafísica podrían ser ilustrativos de los móviles correspondientes al advenimiento del nacionalsocialismo. Derrida pretende poner en claro el modo en que, tras *Ser y tiempo,* vuelve Heidegger a hacer uso del

---

[76] Cf. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad.* Madrid, 1988; y *Heidegger. Werke und Weltanschauung,* prólogo (tr. por separado en Madrid, 1989) a Víctor Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus.* Frankfurt/M., 1989, 11 s., espec. 15 [Hay vers. esp. de un ignoto original en Barcelona, 1989]. Para lo que sigue, cf. Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question.* Paris, 1987. Cf. además J. Derrida, *Antwort an Apel.* En ZEITMITSCHRIFT. JOURNAL FUER AESTHETIK, 3 (verano 1987), 79 s. Sobre la teleología como «error básico de la posición scheleriana», cf. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik,* 283. Sobre la exigencia de levantar el estado «sobre la inteligencia», en los reformadores prusianos y en Hegel, cf. *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhag der europäischen Verfassungsgeschichte.* Ed. de H.-Ch. Lucas y O. Pöggeler, Stuttgart, 1986, 349.

término «espíritu» —incluso cuando no lo escribe entre comillas—, orientándose así de nuevo hacia la tradición metafísica antes criticada: es en el «espíritu» donde habría que buscar una identidad históricamente acontecida: lo «propio» (y señorial) del acaecimiento propicio. Y esa búsqueda sería responsable del acercamiento al nacionalsocialismo. En carta abierta dirigida a Karl-Otto Apel, Derrida pide ayuda —en pro de sus esfuerzos ilustrados— contra esa «reacción» que apela tan «ruidosamente» al «consenso», a la vez que rechaza los esfuerzos por lograrlo cuando, a base de «inexactitudes y simplificaciones demagógicas», reduce la filosofía actual a «pseudocorrientes», sin dejar así siquiera que lo criticado pueda alzar su voz. Las declaraciones habermasianas sobre el discurso de la Modernidad son tachadas de totalitarias por haber encaminado la historia acontecida hacia una búsqueda de identidad, configurando tal identidad —que es algo históricamente acontecido— como una «totalidad», y sometiendo de este modo a su yugo la «infinitud» del diálogo franco.

Esta pugna en torno a Heidegger da la palabra justamente a algo no pertinente al asunto por el que tal debate viene conducido, que debería ser la crítica heideggeriana a la metafísica. Cabe preguntar, es necesario preguntar si esta crítica no sigue siendo insuficiente, si no conlleva aún una recaída en la orientación a una «identidad» (a saber, la de ésta o aquella «propiedad» característica de una identidad histórica) y, por ende, si no fue ella la responsable de esa cercanía a la revolución nacionalsocialista. Pero, ¿cabe vincular esta cuestión con el debate y localización de fenómenos marginales del lenguaje heideggeriano, y sobre todo con el uso del concepto de espíritu? Cuando Heidegger habla «sistemáticamente», o sea, en el lenguaje que le es propio, da entonces de lado a conceptos como «conciencia» o «espíritu» y habla del humano estar, que, en cuanto destinal, se refiere tanto a la naturaleza como a la historia. En cambio, sí que resulta necesario admitir aquella problemática que en *Ser y tiempo* quedó abierta e indicada sólo de un modo discutible, cuando se decía allí que los destinos de los individuos singulares estaban en referencia al sino, que es el que erige a una generación y a un pueblo en su identidad o propiedad, distinta en cada caso. Al aludir a esta problemática, Heidegger utiliza el concepto de espíritu, tal y como lo han empleado tanto Hegel, entre Leibniz y Nietzsche, como Scheler, en su aceptación y crítica del nietzscheanismo. Así, los *Aportes a la filosofía* presentan una crítica, históricamente matizada,

del punto de partida hegeliano: el espíritu. «Puesto que aquí fue convertido el espíritu en absoluto, tácitamente tuvo éste que conllevar la destrucción del ente y la total expulsión de la unidad y extrañeza del eseyer, acelerando así la caída en el «positivismo» y en el biologismo (Nietzsche) y consolidándola cada vez más, hasta hoy mismo» (315). Derrida halla este modo de hablar acerca de lo espiritual incluso en Valéry y en Husserl; el mismo Heidegger aprecia en los *Aportes* la existencia de vínculos entre la articulación jaspersiana de la situación «espiritual» de la época y las posiciones de quienes perseguían al propio Jaspers: «y ello porque ya la referencia a lo 'espiritual', al igual que a lo 'político', se entrega a lo que más resalta superficialmente y a lo de siempre, de modo que ya de antemano se renuncia a hacer la experiencia del auténtico acontecer histórico: la lucha de la apropiación-y-acción-de-acontecer el hombre por medio del eseyer...» (309).

Derrida cita anecdóticamente al escritor inglés Matthew Arnold, que cuenta el modo en que un prusiano, tras la victoria sobre Austria, se refiere al «espíritu» diciendo que ellos no querían seguir ni el «liberalismo» occidental ni el «despotismo» oriental, sino que reivindicaban una tercera vía que partía de aquel «espíritu» *(Geist)* que, en Francia e Inglaterra, era denominado «inteligencia» *(intelligence)*. Habría que haber sometido aquí a debate el modo en que esa referencia al espíritu por parte de los reformistas prusianos acabaría transformándose en un estado [sometido a la] inteligencia*. Pronto dejaría de ser entendida ya la inteligencia en el sentido tradicional de espiritualidad del espíritu; Max Scheler había hecho ya referencia a las pruebas de inteligencia de Wolfgang Köhler con monos, y visto en ellas una dominación meramente mecánica de situaciones vitales. Al mismo tiempo, y tras el estallido de la Revolución de Octubre rusa, Scheler buscaba en un nuevo «solidarismo» una vía peculiar para la Europa continental. Radicalizando estos análisis unilaterales, en su curso del verano de 1935 daría cuenta Heidegger de la degradación del espíritu en inteligencia dentro de la mera organización de lo infrahumano: la raza en el nacionalsocialismo, la clase en el bolchevismo, lo «positivo» en el americanismo. Con todo, lo que a él le interesaba era desenmascarar la contraposición de espíritu y vida

* *(N. del T.)* Piénsese, por ejemplo, en la estadounidense Agencia Central de Inteligencia (CIA).

como mera inversión de un esquema metafísico; ya en 1929-1930 había visto Heidegger que el «error básico» de la posición scheleriana estaba en la teleología, que hacía del hombre la recopilación de la entera riqueza de grados de lo ente. El que Derrida impute ahora esa teleología a Heidegger deja ver en qué escasa medida ha sido capaz de ver y dilucidar las controversias de entonces. Igualmente, en esta discusión no pueden jugar tampoco papel alguno los intentos de la filosofía, politología y sociología de habla alemana enderezados —como respuesta al extravío político heideggeriano— a edificar de nuevo una «filosofía práctica», o a volver a ganar una «racionalidad comunicativa» frente a la crítica a la razón.

Cuando en 1953 publicó Heidegger la *Introducción a la metafísica,* Jürgen Habermas pondría en guardia contra la ideología nacionalsocialista en la que perseveraba aún ese curso de 1935, diciendo que había que dar de lado las argumentaciones filosóficas que fueran más allá del planteamiento propio de *Ser y tiempo*. Más de treinta años después compartiría Habermas el camino de un libro tan discutible como *Heidegger y el nazismo* *, al escribir una Introducción a éste. En ella se sigue insistiendo en que *Ser y tiempo* constituyó «el corte más profundo habido en la filosofía alemana desde Hegel», siendo un libro que no podría ser desacreditado por más alusiones que se hicieran a la vida y acciones de su autor, y por correctas que ellas fueran (12 s.). La exposición de Farías es corregida de manera indirecta en muchos puntos; pero cuando, a este respecto, incluye Habermas a Heidegger dentro de los «mandarines» de la universidad alemana —una universidad en manos de los catedráticos—, Farías sigue teniendo en cambio razón al señalar que Heidegger se había puesto por entero del lado de la juventud revolucionaria (que en 1933 era de derechas). ¡La irradiación académica de Heidegger en Alemania y el efecto ejercido por él en el mundo entero se deben a razones distintas al poder de los catedráticos o a su influencia sobre los medios de comunicación o las editoriales! Aunque Habermas intente, de una manera ponderada, fijar proximidades o distancias al nacionalsocialismo por lo que hace a los distintos estadios del camino de Heidegger, no deja en definitiva de quedarse demasiado corto en ese intento. En el epílogo a la segunda edición del presente

* *(N. del T.)* En la edición alemana: *Heidegger und der Nationalsozialismus.* Las ediciones francesa y española han preferido la denominación más breve, y expeditiva.

libro había planteado yo la pregunta de si Heidegger no habría llegado, en virtud de la orientación de su pensar, a las cercanías del nacionalsocialismo, «sin que Heidegger volviera a salir jamás real y efectivamente de esa proximidad» (316). Habermas hace suya esta pregunta, mas la convierte al punto en una aseveración (15,23). Sin embargo, la pregunta ha de quedar así, como pregunta, que luego cabrá buscar una respuesta matizada.

Es posible que aquello que le llevara a las cercanías del nacionalsocialismo (a saber, no sólo Nietzsche, sino también ideas de Scheler y aun de Friedrich Naumann, al cual se referiría en efecto Heidegger) fuera lo mismo que le impulsó luego a la resistencia contra el núcleo del nacionalsocialismo (la doctrina racista y la lucha por la dominación mundial). Habermas no se cuida de realizar esta necesaria matización, porque él mismo propugna una politización de la filosofía y se encierra de este modo en una actitud polémica. La justificación sigue siendo fácil: «Lo que en este país era ya de siempre justo por lo que hace al stalinismo habrá de darse por bueno respecto al fascismo» (14 s.). Si difícil resulta la elaboración de las tendencias que condujeron a Stalin y Hitler, más difícil aún es liberarse de estos funestos caminos. La opción heideggeriana de 1933 es incomprensible vista de forma aislada, sin apreciarla como una decisión efectuada en el seno de una situación revolucionaria de alcance mundial. Claro está que, en este caso, es necesario matizar lo que Nietzsche dijera sobre el liberalismo y el socialismo, en cuanto sucesores de una antigua rebelión de esclavos. Cuando en 1789, y en el seno de una crisis de modernización, optó Francia por la Revolución y abrió así la vía a revoluciones mundiales, con sus configuraciones totalitarias, Inglaterra buscó otros caminos y Alemania nuevas sendas que llevaran a su irrupción como nación. En tanto, se ha probado documentalmente que la decisión de Heidegger en favor de Hitler vino provocada por el desafío stalinista, aunque él veía en el llamado «americanismo» un peligro al menos tan grande como el de Stalin, un peligro que se iba introduciendo subrepticia y calladamente. Intentar conseguir una orientación completa sobre la situación de esa época no significa empero invertir la versión marxista —según la cual el nacionalsocialismo sería un tipo de fascismo, y el fascismo la tendencia rectora de la época del capitalismo tardío— y sostener la tesis contraria: que el comunismo ha sido el precursor y el modelo del nacionalsocialismo (lo que parece correcto cronológicamente no

da ya por ello cuenta del enraizamiento del acontecer histórico). En todo caso, es imposible comprender adecuadamente el desvarío heideggeriano —entendido como problema del que ha de ocuparse la filosofía actual— sin tomar igualmente en consideración los desvaríos de Scheler y de Bergson, de Lukács y de Bloch. Una referencia aislada al caso de Heidegger corre fácilmente el peligro de funcionalizarse, convirtiendo una presunta controversia en lucha entre posiciones ideológicas que ya no pueden —ni deben— determinar nuestro futuro.

Cuando se deslindan políticamente las concepciones de Heidegger, ¿quedan en general superados esos dogmatismos criticados por él como «metafísica»? En la ya citada carta de Derrida a Apel se hace la objeción de que, cuando éste intenta hallar una «fundamentación última», no hace sino orientarse unilateralmente por la vía que lleva a un sentido presencial del ser, una vía sostenida aún por Husserl. La cuestión sigue siendo si no habrá que defender nuestra tradición occidental frente a esa crítica de la metafísica, de modo que en tal defensa se empiece por contraponer de una manera absolutamente antagónica la meditación filosófica y actitudes religiosas y políticas que han de ser aún sometidas a prueba, exigiendo además «fundamentos» válidos para esa prueba. Es necesario someter a prueba el momento en que esa meditación se convierte en afirmación dogmática de la «razón». Ya de antiguo había reprochado Heidegger a Husserl el que éste se atuviera al predominio de lo teórico y, por tanto, de un sentido presencial del ser; de esa manera, también del hombre —en cuanto estar— venía a hacerse un caso arbitrario de realización de un «qué» [quididad] en un «que» [quodidad]. También la controversia entre Scheler y Heidegger por la metafísica giraba en torno a esta pregunta: ¿acaso no utiliza Scheler la distinción —acríticamente tomada— entre el «qué» y el «hecho de que» para asignar dos atributos al fundamento universal: el espíritu, comprendedor del puro «qué» o esencia, y la pulsión vital de realización? Actualmente se dice que la «racionalidad» debe ser obtenida partiendo de la comunicación misma, volviendo a dar así al filosofar, desde sus raíces, una relevancia para la praxis. De este modo puede ser de nuevo entendido el hombre como aquél que puede prometer y, de este modo, responder de sí como futuro (tal y como Nietzsche formulara). En la promesa se distinguen el constituyente performativo del proposicional, de lo prometido, que ha de ser comprendido

cognitivamente. ¿Pero no torna así acríticamente, con esto, la vieja distinción entre el «qué» y el «que»? Lo que habría que preguntar es si el hecho de prometer (digamos, la confianza) no es algo perteneciente a situaciones diferentes y en cada caso incomparables, y si no es allí justamente donde, en cada situación, recibe un carácter preciso (sigue habiendo así, empero, una «concepción» hermenéutica, como la expuesta por Hans Lipps). A estas cuestiones se da tan escasa acogida como a esa recepción francesa de Nietzsche según la cual no cabe entender, como hace Heidegger, la voluntad de poder en un sentido «metafísico», sino como pluralidad de perspectivas incomparables entre sí, que sirven también de guía para el conocimiento[77].

¿No habrá que preguntarse si Habermas ha desatendido los puntos fuertes de Heidegger y desarrollado los débiles, sólo que desde otra posición? Un punto fuerte de Heidegger y de la crítica a la metafísica que ha seguido su camino estaría en la aclaración crítica de lo que son orientaciones tradicionales y cargadas de prejuicios, o también en el reconocimiento del irremediable encauzamiento del filosofar en perspectivas metafísicas de tipo último. A ello habría que añadir (tanto en Heidegger como en su adversario, Adorno) una relación con el arte que difícilmente puede ser recogida por el esquematismo kantianizante de Habermas. En cambio, de los puntos débiles de Heidegger no se ha librado la posición contraria, caracterizada por su reduccionismo político. Es verdad que en definitiva, según Habermas, Adorno, en el lado opuesto, se aproxima más a

[77] Sobre el enfoque del «poder prometer», cf. mi conferencia: *Die ethisch-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie.* En: *Probleme der Ethik zur Diskussion gestellt.* Ed. de G.-G. Grau. Frigurgo/Munich, 1972, 45 s. Dada su incapacidad para comprender adecuadamente lo político, tanto Adorno como Heidegger quedan enfrentados a los intentos de rehabilitación de la filosofía práctica (cf. mis indicaciones en *Philosophie und Politik bei Heidegger.* Friburgo/Munich, 1974², 115 s.). Desde entonces, la problemática ha sido debatida hasta llenar toda una biblioteca de libros y artículos; cf. el resumen de Erns Vollrath, *Metapolis und Apolitie. Defizite der Wahrnehmung des Politischen in der Kritischen Theorie und bei Jürgen Habermas.* En: PERSPEKTIVEN DER PHILOSOPHIE, 15 (1989), 191 s. El propio Vollrath (*Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen.* Wurzburg, 1987) sigue el enfoque de Hannah Arendt. Esta última, de orientación heideggeriana, ya no pretendía ser «filósofa», a fin de poder hacer justicia a las creencias de los «muchos» en el ámbito político. Con todo, su interpretación de Heidegger sigue siendo unilateral y, en definitiva, inaceptable. Cf. al respecto mi conferencia conmemorativa en la New School de Nueva York, en 1989: *Philosophy and Politics in Hannah Arendt's Writings,* así como la conferencia: *Philosophie und Politik bei Heidegger und Hannanh Arendt* del Coloquio Heidegger de Budapest, 1989 (en prensa).

Derrida; pero sigue abierto el problema de si Habermas no compartirá al cabo, con los antiguos representantes de la Escuela de Frankfurt y con Heidegger, la ceguera para el carácter de legalidad propio de la esfera política. La serie de lecciones sobre *El discurso filosófico de la modernidad* contiene también un *Excurso sobre el envejecimiento del paradigma de la producción* (95 s.; tr. 99 s.). Ciertamente, en este punto no queda dispensada la «nación de la cultura» de la esfera político-económica, pero, ¿no se exime de ella acaso a la revolución cultural? Resulta irónico que esas ideas fueran impartidas en Madrid precisamente en el momento en que, allí, un proceso nuevo de integración contribuía asimismo a la estabilización de política y economía, mientras que las dictaduras comunistas se derrumbaban por su incapacidad para configurar eficazmente la esfera productiva *. Por lo que hace a la relación de la ciencia moderna con un interés de tipo técnico, el neomarxismo se alinea punto por punto con los poco matizados enfoques de Scheler y Heidegger.

Los dos casos aquí elegidos de entre el amplio espectro polémico sobre Heidegger, muestran de modo ejemplar que tampoco nosotros tenemos esa filosofía práctica y política, echada en falta en Heidegger. Hacer juicios harto sonados y con tanta precipitación sobre Heidegger impide confesar precisamente el reconocimiento de esta falta, en vez de hacer que el errado camino de Heidegger nos sirva de advertencia. Es verdad que ya no nos encontramos en la situación de finales de los años sesenta, cuando alteraciones en la esfera social ocasionaron la vuelta de ideologías encaminadas a la revolución mundial, repitiéndose así la ceguera de Heidegger en 1933, sólo que esta vez sobre otra base y apenas sin consecuencias políticas (cf. 322). El derrumbamiento de las ilusiones de entonces, y sobre todo el de los regímenes realmente existentes que encarnaban esas ideologías relativas a una revolución mundial, precipita en la actualidad a los hombres a la afirmación de identidades históricas, vengan éstas propulsadas desde la esfera religiosa o desde la nacionalista. Con ello no reaparece el peligro de un regreso del fascismo o del nacionalsocialismo, pues estos movimientos pertenecían a situaciones históricas

* El autor se refiere a un discurso pronunciado por Habermas el 26 de noviembre de 1984 en Madrid ante las Cortes Españolas. Se trata de *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*, recogido en *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften. V*. Frankfurt/M., 1985, 141-163. Comunicación escrita del autor, de 13 de junio de 1991. *(N. del T.)*

irrepetibles, pero sí retornan en cambio tendencias que condujeron entonces a la proximidad del fascismo y el nacionalsocialismo. Y para someter críticamente tales tendencias a prueba en nuestra situación sí que puede ser de gran utilidad la controversia con Heidegger.

La entrevista de Heidegger con la revista *Der Spiegel* —habida en 1966 y legada para más adelante, como si de un testamento se tratara— no hace sino dejar bien a las claras la incapacidad de Heidegger para mostrar el modo en que la filosofía —la suya, la de Lukács y la de tantos otros— estaba implicada en el proceso de la revolución mundial y en sus consecuencias totalitarias (o bien revela esa perplejidad y arbitrariedad de las que serían buena muestra las esporádicas opciones de un Wittgenstein). En esta entrevista, Heidegger ha adoptado una postura inequívoca (para hondo desencanto de quienes se habían sentido animados por él a tomar actitudes absolutamente distintas): «Para mí es hoy una cuestión decisiva la del modo en que pueda corresponder a la actual era técnica un sistema político, en general, y la de cuál pueda ser éste. Para esa pregunta no sé de respuesta alguna. No estoy convencido de que sea la democracia.» Por una parte hay que reconocer lo justo de esa cuestión: ¿es que se dan decisiones democráticas sobre los usos de la energía atómica?, ¿hay suficientes posibilidades de decisión sobre la tecnología genética o, siquiera, sobre la ordenación del tráfico periférico? Por otra parte, semejante «no estar convencido» es el que llevó al derrocamiento de la democracia de Weimar; la vacilación de ese «quedarse a medio camino», ¿no podría seguir estando vinculada hoy con el totalitarismo, dada la falta de atención hacia las posibles opciones políticas, y la necesidad de compromisos por ambos lados? Lo que las impicaciones políticas en que cayó el pensar heideggeriano muestran de este modo es que nosotros tenemos que entender el filosofar de una manera distinta a la de Heidegger; no cabe un pensar «originario», previo a las cuestiones concretas de la política, el arte, la ciencia y la técnica; el pensar tiene que estar en comunicación constante con el trabajo que se da en esos ámbitos, y reconocer las posibles experiencias allí realizadas como provenientes de interlocutores con derecho propio.

IV. *Los caminos tardíos de Heidegger*

Seguramente tenía pleno sentido, hacia 1960, hacerse una idea del nuevo enfoque de los *Aportes a la filosofía*, entonces inéditos, partiendo de las conferencias, justamente publicadas por esas fechas, sobre identidad, diferencia y fundamento. Pero con ello se dejaba necesariamente de atender a la diferencia entre los pasos de Heidegger en 1936 y los que él diera veinte años más tarde. En las conversaciones que me fue dado mantener con Heidegger no se trataba sin embargo únicamente de su camino del pensar, sino también de otras posiciones y, por ende, de la situación filosófica de entonces. Como base documental de las conversaciones enviaba yo no sólo borradores y esquemas de lo que sería el presente libro, sino también discusiones de los trabajos de Oskar Becker y Erich Rothacker, refundiciones procedentes de la historia de la retórica, del campo que con Vico se le abriera a la experiencia del acontecer histórico, y de su utilización en jurisprudencia y crítica literaria; añádanse aún trabajos relativos a poemas de Krolow y Celan y a las distintas determinaciones y destinos del quehacer poético. Heidegger reaccionaba de manera muy diversa a estas propuestas de discusión. Después de intentar dilucidar el titulo de Celan, *Rejas del lenguaje*, y de que yo le enviara un manuscrito (pronto rechazado) sobre Celan, Heidegger insistiría —también por escrito— en que él encontraba el informe «muy importante» (16 de agosto de 1960). Por aquel entonces bien cabe decir que él era el único en apoyar mi idea de que *Rejas del lenguaje* representaba no sólo un punto cimero del poetizar en lengua alemana, sino que podía rayar por entero a la altura de las palabras de un Isaías, un Sófocles y un Hölderlin. Yo seguía insatisfecho de las importantes investigaciones de Werner Haftmann en torno a la comprensión de la pintura del siglo XX desde el enfoque brindado por esos ensayos; y fue entonces cuando Heidegger expondría sus pensamientos sobre Klee. De la misma manera, Heidegger estaba también interesado por las reflexiones de Becker sobre grandeza y límites de las matemáticas, pues en ellas venían puestas en cuestión la interpretación heideggeriana de los trabajos de Heisenberg, así como su concepción de la técnica. Poca inclinación encontraría en cambio en él la problemática del historicismo; ya en los *Aportes a la filosofía* habían pasado la historia universal y la revolución mundial a un segundo plano en comparación con el

destino de la tierra, un destino no susceptible de ser comprendido a partir de una historia emparejada con la naturaleza, según las distinciones al uso.

Cuando, en una recensión del libro de Otto Friedrich Bollnow sobre la esencia de las disposiciones anímicas, intentara yo introducir algo de orden en la crítica que el libro hacía a la unilateralidad de la «filosofía de la existencia» de Heidegger, éste me escribiría diciendo que la recensión acertaba en lo esencial, y que «podría haber sido aún más fructífera si no se hubiera referido tanto a Bollnow cuanto a *Dilthey*» (12 de diciembre de 1958). Sin embargo, la controversia con Dilthey era para Heidegger cosa del pasado (sólo veinticinco años más tarde pudo volver a ser actualizada la confrontación entre la fenomenología y la escuela diltheyana, una confrontación que había constituido el punto de partida de Heidegger). Por lo que hacía a libros como el de Meinecke sobre el historicismo o *Mímesis,* de Auerbach, Heidegger persistía en su: «no leído». Cuando Bultmann le envió sus lecciones sobre *Geschichte und Eschatologie (Historia y Escatología),* el hermano de Heidegger, interesado por la teología, le arrebató el libro, para su contento: Heidegger encontraba así una buena disculpa para no tenerse que dedicar a su lectura. Por aquel entonces yo ignoraba todavía que, por la época de *Ser y tiempo,* el tipo de recepción que Heidegger había hecho de Scheler había cambiado ya, como tampoco sabía que después de la muerte de Scheler reduciría Heidegger los planteamientos de aquél a la dramaturgia —puramente europea— del que fuera hijo de pastores y luego filólogo clásico: Nietzsche. Dado que Heidegger empezaba por no dar acogida a las concepciones de Rothacker sobre una «ciencia de la humanidad», apoyada en Dilthey y Scheler, quedó zanjada la cuestión de si la base experimental del pensar, de Heráclito a Nietzsche, no habría sido entonces relativizada por investigaciones sobre la historia arcaica o de tipo biológico-antropológico[78].

[78] Sobre Bollnow, Meinecke, Auerbach, Bultmann y Scheler, cf. notas 11, 6, 47, 45 y 68. Cf. además mi artículo *Rothackers Begriff der Geisteswissenschaften.* En: *Kulturwissenschaften* (Festgabe für Wilhelm Perpeet). Ed. de H. Lützeler. Bonn, 1980, 306 s. Para lo que sigue, cf. la contribución *«Geschichtlichkeit» im Spätwerk Heideggers,* en mi libro *Heidegger und die hermeneutische Philosophie.* Friburgo/Munich, 1983, 139 s. Heidegger me urgió a una pronta publicación justamente de esta conferencia (en carta de 18.10.1964). Sin embargo, mi enfoque de la problmática acerca del tiempo es distinto al suyo; cf. al respecto mi contribución: *Zeit und Hermeneutik,* en: *Krisis der Metaphysik* (Festchrift für W. Müller-Lauter). Berlín, 1989, 364 s. Sobre la crítica del

Las experiencias resultantes de las conversaciones con Heidegger serían determinantes para mí cuando, en 1964, y con ocasión del septuagésimo quinto aniversario de Heidegger, impartiera una conferencia sobre el problema de la historicidad en su pensar. Lo que, frente a las expectativas comunes, intentaba mostrar yo era que, aunque ciertamente había compartido Heidegger esa problemática y radicalizado incluso el «historicismo», no eran esos temas los que estaban jugando un papel decisivo en su obra posterior. Por eso sostenía yo que era erróneo seguir interpretando el pensar heideggeriano al hilo de una mediación, al modo hegeliano, entre metafísica o filosofía trascendental de un lado, e historia de otro (cosa corriente entonces, e importante para la época, de acuerdo a los nuevos planteamientos de la filosofía francesa). Cuando se toma en consideración esta modificación de los motivos impulsores del pensar de Heidegger, salta a la vista la imposibilidad de establecer una división de su camino entre una analítica de la historicidad, previa a la llamada «torna», y un pensar conforme a la historia acontecida del ser, posterior a ella. En su Seminario sobre Heráclito, impartido por Heidegger con Eugen Fink en el invierno de 1966-1967, sería el propio Heidegger el que dijera que, en los años treinta, la pregunta por la verdad había dejado de ser la pregunta por el desocultamiento y lo libre —cuestión propia del ámbito problemático de *Ser y tiempo*— para convertirse ulteriormente en la pregunta por el despejamiento, lo cual implicaba que la verdad no puede estar basada en el acontecer y en la historia acontecida. Después, en un seminario celebrado en Le Thor, en septiembre de 1969, distinguiría Heidegger tres fases de su camino del pensar: la pregunta por el sentido del ser, en el ámbito de *Ser y tiempo,* la pregunta —conectada con la primera— por la verdad del ser mismo en cuanto historia, o sea, la cuestión de la historia acontecida del ser, y la «topología del ser»

---

enlace heideggeriano de ser y tiempo, cf. mi conferencia *Temporale Interpretation und hermeneutische Philosophie*. REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE, 43 (1989), 5 s. No cabe sino lamentar que Heidegger nunca llegara a plantear la deseada controversia con Bergson; cf. al respecto mi contribución: *Bergson und die Phänomenologie der Zeit*. En: *Aratro Corona Messoria* (Festgabe für Günther Pflug). Ed. de B. Adams *et alii*. Bonn, 1988, 153 s. La conferencia *Zeit und Sein* ha sido editada en Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*. Tubinga, 1969, 1 s. Sobre la tripartición del camino del pensar, cf. Martin Heidegger, *Vier Seminare*. Frankfurt/M., 1977, 82 s.; Martin Heidegger/Eugen Fink, *Heraklit*. Frankfurt/M., 1970, 259 s. [tr. esp. Barcelona, 1986].

como pregunta por el despejamiento o localidad. La presente exposición no llega a dar cumplimiento de esta nueva manera de ver, mediante la cual intentaba Heidegger que las referencias al camino de su pensar salieran de ese esquema dualista, con la «torna» como línea divisoria.

En la exposición presente [de 1963], la conferencia *Zeit und Sein (Tiempo y ser)* —impartida y debatida en 1962—, no pudo ser ya tenida en consideración. En cambio, el contexto en el que se imbrica esta conferencia —como se ve por su prólogo— sería decisivo en las conversaciones que yo sostenía con Heidegger. En ese prólogo, éste dice que su conferencia es a primera vista tan poco inteligible como, por caso, los cuadros *Heilige aus einem Fenster (Santos desde una ventana)* y *Tod und Feuer (Muerte y fuego)*, de Paul Klee, el poema de Trakl *Siebengesang des Todes (Cantosiete de la muerte)* y la búsqueda de una «fórmula universal» por parte de Werner Heisenberg. La conferencia apuntaría a algo absolutamente necesario: «ineludible, aunque de carácter sólo preliminar»; apuntaría, en efecto, a aquello a partir de lo cual reciben por vez primera determinación y destino la pintura, la poesía y las ideas físico-teóricas. Si hacemos que los pasos del pensar heideggeriano vengan retrotraídos a esas constelaciones —a las cuales esos mismos pasos se saben pertenecientes—, lo que surge al punto es el problema de si nosotros podremos seguir a Heidegger hacia aquello a lo que él apunta, y del modo en que él lo propone. Hoy día no separaría yo una «introducción» al pensar de Heidegger de la localización y debate del problema de si él ha hecho justicia a sus compañeros de diálogo, y a los temas por ellos tratados (cf. *supra.*, p. 366).

La conferencia heideggeriana sobre *La pregunta por la técnica* interpreta los esfuerzos de Heisenberg en su búsqueda de la unidad de la física como si el hombre, en esta aseguración de la unidad de su saber, no hiciera otra cosa que encontrarse consigo mismo (VA 35). El modo platónico de contemplación de «ideas» se habría transformado en ciencia, en la cual desembocaría la tradición metafísica, sin obtener al principio en su aplicación grandes resultados técnicos; pero la ciencia sería ya técnica en su esencia, a saber: una universal intervención sobre lo ente, un desafío al cual el hombre, por mor de su supervivencia, se vería hoy pro-vocado. En la «estructura de emplazamiento» del representar [o emplazar de antemano] y del distribuir [o emplazar, poniendo a disposición], no es ya desde luego

consigo mismo con lo que el hombre se encuentra; o sea, no sale ya al encuentro de su esencia, consistente en dar cobijo a la verdad y volver a guardarla en su inagotabilidad. En cambio, sería a una esencia tal a lo que apuntaría, en recuerdo entrañable, el poético «sacar-a-la-luz» propio del arte, mostrando así en el supremo peligro —en el cual hasta el hombre mismo llegaría a ser tan sólo una «existencia» disponible en plaza— lo que salva.

Después de más de treinta años de diálogo, ha sido el propio Heisenberg el que, en su escrito a Heidegger con ocasión del octogésimo aniversario de éste, rechazara abiertamente este modo de ver las cosas. Según Heisenberg, Heidegger no habría tenido razón al señalar, en su controversia con Platón, que en el futuro ya no podría interpretar el hombre lo efectivamente real siguiendo la guía de las ideas. «Lo cierto es que la ciencia natural de nuestro tiempo es, en mayor medida aún que en épocas anteriores, una 'ideografía', y por tanto una interpretación del mundo según ideas. Es sólo que las imágenes mismas se han hécho más abstractas pero, con ello, también más simples.» Justamente en la parcela del mundo moderno en que se estaría llevando a efecto un movimiento más vigoroso, es decir, en la ciencia natural, ese movimiento no se apartaría de las ideas sino que, en un estrato más hondo, llevaría hacia ellas. Ya con ocasión del septuagésimo aniversario de Heidegger había apuntado Heisenberg —en su contribución al volumen conmemorativo, *Grundlegende Voraussetzungen in der Physik der Elementalteilchen (Presupuestos fundamentales de la física de partículas elementales)*— al hecho de que aquello que Platón llevara a cabo había llegado a convertirse hoy en asunto de «experiencia», una experiencia siempre susceptible de ser sometida de nuevo a prueba.

Pero, en tal experiencia, no se limita tampoco el hombre a girar en círculo sobre sí mismo al intentar asegurar la unidad de su saber, sino que lo que hace es más bien interpretar el mundo [79].

---

[79] También en los *Zollikoner Seminare* (268 s., ver nota 54) afirma Heidegger, en 1967, que la física nuclear no tiene ya acceso alguno al mundo, sino sólo a computabilidad y eficiencia. «Dada esta situación, se intenta encontrar ayuda en el hecho de que Heisenberg, por ejemplo, haya impartido una conferencia sobre Goethe y la ciencia natural moderna. [*Goethe y Newton*. En: *Los nuevos fundamentos de la ciencia*. Madrid, 1962, 64-87.] Allí pretendía aquél algo absolutamente insostenible, a saber, mostrar que aquello sobre cuya base se orienta la física, es decir la fórmula universal, la reducción a una proposición simple, es algo correlativo al protofenómeno de Goethe o de las ideas platónicas.» En nuestras conversacones, Heidegger se dejó ir

Cuando la apropiación del pensar heideggeriano viene mediada por el diálogo entablado con él por Werner Heisenberg, se ve lo ineludible que es introducir correcciones en el enfoque de ese pensar. La ideografía de la física y la del arte no pueden ser ya enfrentadas entre sí, como si a una hubiera que adscribirle el peligro y a la otra lo que salva. Es necesario resaltar, en su diferenciación mutua, las posibilidades de la ciencia y del arte. La interpretación platónica del mundo según ideas ha de recibir su sentido: limitado, pero propio. El pensar tiene que entrañar el recuerdo a lo «ineludible», a aquello que está a la base de acceso a lo que es, y ello tanto en la física matemática como en el arte. Pero este recuerdo no puede ser hallado, en virtud de un pensar más originario, con anterioridad a la localización y debate de los logros de la física matemática y del sentido del arte, sino sólo imbricándose con ambos. La metódica aseguración del saber hacia la cual se tiende desde Galileo y Descartes no encuentra su meta en la absolutización hegeliana del método, hasta llegar a una lógica metafísica, sino que en sus planteamientos es más bien, a la vez, una restricción del saber de cada caso a aspectos particulares del mundo y, con ello, una abstracción del carácter de integridad total que le es propio al estar-en-el mundo. Galileo no se limitó a transferir el enfoque platónico de lo «matemático» a las ciencias particulares, sino que llevó a cabo, al mismo tiempo, esta restricción metódica por medio de un experimentar analítico, algo ante lo cual retrocedían aún los griegos. Es verdad que todo trabajo propio de una ciencia específica sigue estando imbricado en la integridad total de la vida: justamente el desarrollo de la ciencia y técnica atómicas en el seno de la lucha por el dominio mundial

desde luego por otros caminos; cf. su carta justificatoria del 29.1.1960, en mi libro: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie,* 412. Cf. además la carta de Werner Heisenberg, en: *Dem Andenken Martin Heideggers. Zum 16. Mai 1976.* Frankfurt/M., 1977, 44 s. También: Werner Heisenberg, *Grundlegende Voraussetzungen in der Physik der Elementarteilchen,* en: *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag.* Ed. de G. Neske. Pfullingen, 1959, 251. Heinsenberg insiste en que aun las más simples preguntas sobre la edificación de la física han de incluir el problema del tiempo; un contexto éste proseguido después por Carl Friedrich von Weizsäcker, también en conversaciones con Heidegger. Vladimir Vukićevic intenta demostrar que, a este respecto, von Weizsäcker (al igual que Oskar Becker y Ernst Tugendhat) no hace justicia al enfoque heideggeriano: *Logik und Zeit in der phänomenologischen Philosophie Martin Heideggers (1925-1928).* Hildesheim/Zurich/Nueva York, 1988, 19 s. Mucha menor atención se ha prestado al intento de volver a situar las sugerencias heideggerianas en la investigación fenomenológica, más general; cf. *Phenomenology and the Natural Sciences.* Ed. de J. J. Kockelmans, Th. J. Kisiel. Evanston, 1970.

remite a esa implicación. Pero no es lícito inferir de ello, siguiendo a Scheler, que la ciencia sea «técnica» en su «esencia». En esta conexión con la integridad total de la vida, y a pesar de tal conexión, la ciencia puede desde luego proponer y elaborar una visión «puramente teórica» sobre la realidad.

La técnica misma no es una tecnología universal, entendida como sucesora de la intervención metafísica sobre el ente en total; en sus avances, sigue estando dentro de lo particular; y es justamente en sus empresas más espectaculares, como los viajes espaciales, donde sigue siendo recuerdo de la finitud del hombre. Los intentos de la técnica por obtener procesos automatizados son, en ámbitos bien delimitados, absolutamente legítimos y se basan en necesidades fundamentales de la vida (por ejemplo, cuando se intenta mantener la constancia del ritmo coronario). Y el que la técnica haya surgido en Europa no significa que ello sea algo concerniente sólo a Europa. Hacerse cargo de los avances técnicos no es simplemente una integración en la escena dramática de la historia europea, sino algo enteramente sostenido por constantes propias de la naturaleza humana.

El arte estuvo siempre cercano a las preocupaciones de Heidegger. Al poco de publicarse las obras completas —y la correspondiente versión alemana— de Van Gogh, en la Primera Guerra Mundial, Heidegger leería las cartas de éste. Mientras que su amigo Jaspers, en el escrito *Strindberg y Van Gogh,* aludía al ascenso «meteórico» de genialidad cuando se desata la locura en tipos como Van Gogh y Hölderlin, comparaba Heidegger en el curso del verano de 1923 la irrupción de la hermenéutica de la facticidad, a través de las habitualidades del «se», en el camino seguido por el pintor y que lo llevaría a la locura. Y como en el análisis de la conexión de utilitariedad propia del mundo entorno se había puesto de relieve continuamente el ejemplo del taller de zapatería, era natural que, en el ensayo sobre la obra de arte, ilustrara Heidegger la diferencia entre útil y obra mediante cuadros de zapatos, debidos a Van Gogh. Por su parte, el pintor era consciente de que la bota de cordones había sido el símbolo de las insurrecciones campesinas. Cuando se procuraba en París zapatos sucios, y ello no sólo para dibujarlos, sino para llevarlos puestos, su gesto era una protesta tanto contra la pintura impresionista como contra la sociedad de la cosmopolita capital. Es esta conexión la que, aunque precipitadamente, no sin corrección vio

Heidegger, al atribuir en la *Introducción a la metafísica* (27, tr. 73) las botas de los cuadros de Van Gogh a un campesino que, con su azada, regresa del campo al hogar, mientras que en el ensayo sobre la obra de arte se atribuyen aquéllas a una campesina. Esta relación con Van Gogh es inconciliable con la política cultural nacionalsocialista, dado que ese pintor está enteramente incluido allí, por sus cuadros posteriores, dentro del arte «degenerado». Con todo, no será ya Vincent Van Gogh, sino Cézanne el único en presidir las estancias de Heidegger en la Provenza; con ello se advierte un viraje fundamental en la relación de Heidegger con las artes plásticas. Y sin embargo, hacia 1960 pretendió Heidegger elaborar un correlato de su ensayo sobre la obra de arte partiendo de los cuadros y escritos de Paul Klee. La conferencia de Klee en Jena: *Sobre el arte moderno,* sirvió de recopilación de los pensamientos decisivos a ese respecto[80].

Klee intenta captar práctica y teóticamente los elementos formales de construcción de la pintura moderna. Elementos primarios son las líneas y los juegos de líneas con su medida, los tonos claro-oscuros con su pesantez, los colores con su calidad. Las construcciones surgidas de estas formas, que son las más elementales, pueden entrañar el recuerdo de lo real —una estrella o una planta—. Después se añaden otros elementos formales, como la posición vertical (estar de pie) o la horizontal (yacer). Finalmente aparecen las leyes de la vida, y lo cósmico, lo que viene arrebatado al caos. Tampoco en las composiciones así surgidas copia el pintor figurativamente lo visible; lo que él logra más bien es un hacer visible: un darnos la clave de mundos posibles, a los que bien podría pertenecer

---

[80] Frente a la controversia —propia de la historia del arte, y más bien superficial— entre M. Schapiro y J. Derrida, John A. Walker ha puesto de relieve la concordancia entre Van Gogh y Heidegger: *Van Gogh Studies*. Londres, 1981, 61 s. Cf. también mis conferencias: *Heidegger on Art*. En: *Art, Politics, Technology. An International Colloquium at Yale*. Ed. de Karsten Harries (en prensa); *Kunst und Politik in Zeitalter der Technik*. En: *Heideggers These vom Enden der Philosophie. Verhandlungen des Leidener Heidegger-Symposiums April 1984*. Ed. de M. F. Fresco *et al.* Bonn, 1989, 93 s. Para lo que sigue, cf. con respecto a la pregunta heideggeriana sobre la relación de Klee con los griegos: H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger. 1929-1976*. Frankfurt/M., 1983, 157. Cf. también el informe en mi libro *Die Frage nach der Kunst* (ver nota 23), 26 s. Cf. además, respecto a G. Bachelard, el compendio de Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum*. Stuttgart, 1963, 123 s., 275. Sobre la Madonna Sixtina y la crítica a los museos, cf. Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt/M., 1983, 119 s. Sobre la crítica de Heidegger a Schinkel y la política cultural prusiana, cf. mi conferencia en la Academia: *Preussische Kulturpolitik im Spiegel von Hegels Aesthetik*. Opladen, 1987, 46 s.

igualmente el mundo real. En el modo de obrar de Klee, y en sus reflexiones sobre tal modo, viene integrado hoy el tipo de intervención técnica que, en cuanto desarticulación elemental y construción a partir de elementos, se viene siguiendo desde la cosmología hasta la tecnología genética y las técnicas sociológicas. Los cuadros de este pintor recuerdan al mismo tiempo esa poética puesta-a-la-luz, proveniente de una finitud conforme a sino, y que sigue fiel al misterio de la realidad. Los títulos de los cuadros pueden apuntar adicionalmente a esta genuina raíz del arte. Y como la intervención técnica viene atemperada por el quehacer poético, con vistas a la aceptación de una finitud conforme a sino, lo técnico encuentra allí su delimitación.

Las imágenes no figurativas del arte muestran de un modo ejemplar cómo poner coto en nuestra vida al crecimiento desmesurado de la técnica. Así, el cuadro *Tod und Feuer (Muerte y fuego)*, de la etapa tardía de Klee, hace ver la bola en la esquina de la mesa y el caminante, mientras que en primer plano aparece una calavera, bañada en un fuego de oscuro brillo. El pintor, enfermo de muerte, ha aceptado con este cuadro su propia muerte. En su entrevista con *Der Spiegel*, Heidegger enunció la controvertida frase: «Sólo un dios puede aún salvarnos.» Con ello se da a entender que, en el seno de la desmesura de la intervención técnica, sólo cabe salvación cuando nosotros volvamos a hallar la medida de nuestra vida, al modo en que la encontraron los atenienses al erigir a su diosa en el templo, presidiendo desde su altura la ciudad. Un cuadro de Klee puede mostrar el modo en que, también para nosotros, el misterio y lo sagrado pueden servir de medida de nuestra vida, el modo en que pueden hacer factible un «habitar» en la tierra. Con esta pregunta por el «habitar» ha vuelto a entrar Heidegger, tras la Segunda Guerra Mundial, en contacto con los impulsos rectores de la época. Es verdad que, con un giro polémico contra *Ser y tiempo*, Gaston Bachelard ha escrito: «Antes de que el hombre venga a ser 'arrojado al mundo'... ha sido ya depositado en la cuna de la casa.» Y sin embargo, ha sido precisamente Heidegger el que, con su obra tardía, ha hecho de la casa, de la arquitectura y (contra Platón y Nietzsche) de la pintura, que ha mostrado el camino, los temas conductores del pensar. De este modo vendría a situarse junto a quienes, en Francia, habían intentado o estaban intentando algo semejante, y que fueron objeto de especial atención por parte de Heidegger: A. de Saint-

Exupéry y M. Merleau-Ponty. A este respecto, el único arte que contaba era el que crecía de la propia vida y volvía a obrar de una manera viviente sobre ésta. Jamás ha reconocido Heidegger que el museo, en el articulado mundo de la modernidad, tenga también sus derechos. Incluso la Madonna Sixtina de Rafael, de largo tiempo meta de los visitantes de Dresde, deja de ser —situada en el museo— arte en el sentido pleno de la palabra. Justamente un pintor tan «lírico» e «imaginativo» como Klee era para él un pintor de la era técnica; con todo, Heidegger quería igualmente hacer la experiencia del «modo de establecer la relación de Klee con lo griego». Pero sería finalmente Cézanne el pintor que haría ver la Provenza como puente para acceder a Grecia.

Y sin embargo, fue la ocupación con Klee la que llevaría al planteamiento de la pregunta decisiva por la lógica de un pensar que busque captar el habitar de los mortales aquí, en la tierra, y ante lo sagrado, entendiéndolo al mismo tiempo como un enraizamiento en el hogar, dentro de la era técnica universal. Tras la Segunda Guerra Mundial, Heidegger volvió a dar acogida a Hölderlin, a partir de la resonancia que de éste encontramos en los poemas de Trakl. De esta manera pudo también valorar los últimos fragmentos de Hölderlin, y especialmente los sencillos versos del largo período de la locura. ¿Quiere esto decir que Heidegger ha compartido el camino de Hölderlin? La manera en que vienen citadas las palabras del himno *Patmos* —sobre el peligro en el que crece lo salvador— cambia el sentido de lo que Hölderlin pretendía decir. Para Hölderlin, el peligro no está en el nihilismo, llevado a sus consecuencias extremas por la intervención técnica universal; el peligro estriba más bien en la cercanía del dios, esto es, en la harto irrefrenada demanda de que irrumpa algo nuevo que otorgue un respecto viviente de sentido, en una época esclerotizada. Lo salvador se halla justamente en la posibilidad de encontrar formas de restricción y regulación de esa demanda. (Digamos, a modo de ejemplo: no era lícito dar de lado las formas autogestionarias de la universidad ni la democracia parlamentaria, como hizo Heidegger en 1933. Y así es como hay que entender también la frase: «Amar a la Torá más que a Dios», citada por Levinas y completamente malentendida por Habermas. Al menos como «huella» ha de subsistir la «ley» —una vez, ganada— de las situaciones vitales.) Lo que a Hölderlin le importa, precisamente en los esbozos más tardíos, es la resistencia y consistencia de la historia,

abierta en el sentido mencionado; y sin embargo, en las conversaciones sostenidas con Heidegger hacia 1960, éste no se dejó convencer de la necesidad de equiparar el tema hölderliniano de la «huella de la palabra» en el desierto —una huella que es preciso mantener—, del esbozo de himno *El Unico,* con el tema de la huella de lo divino en la elegía *Pan y vino.*

Heidegger se orientó hacia Trakl porque éste, antes incluso del estallido de la Primera Guerra Mundial, había visto que el camino de su tiempo era un camino que llevaba al ocaso, un ocaso aceptado como vía enderezada a un nuevo y distinto arraigo patrio, dentro del «azul» de lo sagrado (al igual que también Cézanne hacía que las cosas resaltaran desde sombras azules). Sólo que esta referencia a Trakl, ¿no podía convertirse en una huida ante lo que, mientras tanto, había acontecido? Sólo a partir de lo acontecido —según deseaba recordarle Paul Celan a Heidegger— cabría hallar también la palabra salvadora. Cuando me encontré en 1959 con Heidegger por vez primera, no sólo conocía éste las poesías de Celan (quizá por mediación de Ludwig von Ficker), sino que se había esforzado igualmente por facilitar al poeta un lugar en la República Federal desde el que éste pudiera proseguir su obra. Heidegger quería conocer con exactitud detalles concretos, como por ejemplo, cuando le hice llegar la narración de Celan sobre la muerte de sus padres en Ucrania. En mi opinión, no existe la menor duda de que él quería estar a la escucha de la voz de esos muertos (nunca se habría acercado Celan a él de lo contrario).

La controversia indirecta sobre el lenguaje entablada por Heidegger y Buber en 1959-1960 con ocasión de un célebre ciclo de conferencias de la Academia Bávara de Bellas Artes ejercería igualmente un influjo determinante en el discurso de Celan *Der Meridian,* con ocasión del Premio Büchner. Celan me envió el 11 de abril de 1961 el texto impreso, gracias a lo cual pude aportar yo también el 25 de abril mis reflexiones al respecto (... *¡Ay!, ¿el arte?*) en las conversaciones con Heidegger. Este se hizo expedir por su librero una edición de Büchner, a fin de discutir los pormenores con exactitud. El ejemplar de Heidegger del discurso *Der Meridian* muestra diversas acotaciones marginales; con todo, estas observaciones descansan por parte de Heidegger en una oposición a la solidaridad del meridiano de Celan, justamente tan decidida y firme como lo fuera anteriormente la del «lugar», frente al «entre» de Buber: es el

«ahí» del estar-ahí el que haría previamente posible un «entre». Sin embargo, para Celan no consistía la poesía en la obtención del lugar y, por ende, de lo «propio» sino, por de pronto, en ser mano y nombre, hito y memoria (Yad Vashem, como expone el poema *Denk dir (Piensa para ti)* del volumen *Fadensonnen (Soles filiformes)*, siguiendo a Isaías 56,6). El punto de partida de la lectura heideggeriana de Celan fue el poema *Argumentum e silentio*, dedicado a René Char: un poema que reivindica la «callada» palabra de la resistencia. Con todo, no era posible que el heroico lenguaje de Char ejerciera un influjo duradero sobre Celan. Por lo demás, Heidegger acogió en general el quehacer de Celan sólo de una manera muy selectiva. Así, con ocasión de lecturas comunes de las versiones de Mandelstam, centraría su atención en *Schlaflosigkeit, Homer (Insomnio, Homero)*, un poema que comparte con Hölderlin la aparición de la «bandada de grullas» [de *El Archipiélago*], mientras que dejaba a un lado de manera harto brusca el poema *Die Priester. Und inmitten er (Los sacerdotes. Y en medio, él)*, del ciclo sobre Jerusalén: un poema tan importante o más que el anterior. Así que no me sorprendió el que en 1964 me confesara las dificultades que le causaban las alegorías de Celan, y me recomendara *Chausseen, Chausseen (Calzadas, calzadas)* de Peter Huchel.

La enfermedad de Celan impidió durante años el buscado encuentro con Heidegger; sólo en 1967 y en 1970 se verían poeta y filósofo. Para esa época se habían hecho de conocimiento público las palabras de Adorno de 1934, unas declaraciones quizá más perturbadoras para el poeta que los estremecedores discursos propagandísticos de Heidegger, en 1933. A pesar de ello, y hasta la repentina muerte de Adorno, Celan guardaba la esperanza de que éste, el compañero de un «diálogo en las montañas», llevara a cabo una exposición de su propio quehacer poético, así como esperaba de Heidegger una explicación clarificadora. A comienzos de 1969 me informó, de manera entusiasta, de su primera conversación con Heidegger; seguía albergando la ilusión de haber encontrado en éste lo mejor de las tendencias (vistas de un modo ambivalente) de mayo de 1968, que debían hacer saltar las esclerotizadas estructuras. Por otra parte, seguía sufriendo la honda desilusión de que no hubiera llegado a buen puerto la buscada rendición de cuentas sobre el pasado. Es probable que en 1967 no haya entendido nadie el gesto de Celan: su deseo de encontrarse con Heidegger en tierras pantano-

sas; no para admirar plantas raras de un paisaje poco común, sino para ir a los sitios en que se pudre lo muerto, dándonos qué pensar, atañendo a nuestra existencia mediante su «luminiscencia». Nuestras grandes tradiciones ofrecen distintas indicaciones sobre el modo de poder remontar el mal: bien enfrentándose a él, bien apartándose de él y buscando otros caminos. Siguiendo a Nietzsche, Heidegger andaba a la búsqueda de un concepto del «mal» que no fuera percibido como un argumento «contra la divinidad» (N I, 74). Así, el mal fue adscrito a la «furia», propia de las transiciones históricas y vinculada siempre a lo «santo». (Tal como se dice, ya antes de la *Carta sobre el humanismo*, en los *Aportes a la filosofía* 33, 69, 400; es claro que se trata de una referencia, a través de Schelling, a Jacob Böhme.) Pero una tal forma de considerar el mal, ¿no puede acaso llegar también a producir ceguera respecto a la efectiva realidad? En sus invectivas contra el totalitarismo nacionalsocialista ha relacionado Heidegger en 1942 la «planificación publicística» con la «planificación de la natalidad», por aquel entonces posible (aludiendo también, con seguridad, a la censura de prensa que exigía el *imprimatur* para la realización de la Edición Nietzsche, y que llevaría a la expulsión de Heidegger de la Comisión del Archivo Nietzsche). Es evidente que a Heidegger no se le pasó por la cabeza que la «solución final» del problema judío pudiera ser llevado a la práctica, aunque al menos las deportaciones no fueron algo que pudiera permanecer oculto (VA 95).

Cuando Celan se encontró con Heidegger por segunda vez en 1970 convinieron, para un pronto regreso, en visitar juntos los lugares, cercanos, en que había vivido Hölderlin: la fuerza curativa del recuerdo de Hölderlin debiera aliviar al poeta enfermo. Con todo, ya antes del encuentro con Heidegger había antepuesto Celan como lema a uno de sus poemas, en el primer esbozo, unas palabras de Hölderlin: «Y nadie sabe.» Este poema, *Wenn ich nicht weiss, nicht weiss (Si yo no sé, no sé)*, surgido en París el 23 de diciembre de 1966 y publicado en el volumen *Soles filiformes*, utiliza la palabra hebrea *laschrej*, el «Salve» y «Dichoso seas» de los Salmos. ¿Es que nadie sabía lo sucedido cuando esta palabra, en alemán *(Heil)*, se convirtiera en el saludo de un dictador? Hölderlin utiliza con frecuencia la fórmula: «Y nadie sabe»; por ejemplo, en la segunda estrofa de *Pan y vino* se dice que nadie sabe lo que a él le acontece cuando recibe el favor de los celestes. Un diálogo entre Celan y Heidegger sobre estos

problemas ha quedado pendiente para siempre; justamente por ello sigue siendo hoy tarea nuestra tal cambio de impresiones[81].

La presente exposición debía servir de introducción al problema de si el camino del pensar de Heidegger da acogida a los caminos de la tradición y a los impulsos de nuestro tiempo, de tal manera que haga ver un camino futuro, distinto. Ahora bien, si se sobrepasan los marcos de una «introducción», la respuesta a tal cuestión no puede ser otra sino la de que Heidegger no ha hecho justicia a las opciones básicas de Heisenberg o de Celan, ni tampoco a la doctrina platónica de las ideas. ¿Ha encontrado al menos la «lógica» de un filosofar nuevo, algo buscado por él apremiantemente? Al final de este libro he presentado, de manera simplificada, la «topología del ser»; al distinguir allí entre explicación, dilucidación y localización no hacía sino seguir las propuestas que Heidegger me hiciera en nuestras conversaciones. Es posible que tales propuestas me hayan desviado de la dirección de lo que yo quería preguntar, a saber ¿cómo establecer diferenciaciones entre los estilos lingüísticos de la filosofía, cómo distinguirlos, por ejemplo, de la habitual división entre explicación y comprensión?[82]. La explicación que da sentido, diga-

---

[81] Sobre el encuentro de Celan y Heidegger, cf. el capítulo *Todtnauberg*, de mi libro: *Spur des Worts. Zur Lyrik Paul Celans*. Friburgo/Munich, 1986, 259 s. Las observaciones *«-Ach, die Kunst!»* han sido reimpresas en: *Ueber Paul Celan*. Ed. de Dietlind Meinecke. Frankfurt/M., 1970, 77 s. Sobre Hölderlin y Celan, cf. Bernhard Böschenstein, *Im Zwiegespräch mit Hoelderlin: George, Rilke, Trakl, Celan*. En: *Philosophie und Poesie* (ver nota 9), II, 241 s. Cf. además mi conferencia: *Passing-by and Trace. Hölderlin and Celan*. En: *Yale-Colloquium on Speculative Philosophy and Hermeneutics: Hegel and Hölderlin* (1987, en prensa). Sobre las dos vías en la historia del concepto de huella, cf. Hans-Jürgen Gawoll, *Spur: Gedächtnis und Andersheit. Teil I: Geschichte des Aufbewahrens*. En ARCHIV FUER BEGRIFFSGESCHICHTE, 30 (1986/87), 44 s. *Teil II: Das Sein und die Differenz - Heidegger, Levinas und Derrida. ibid.* 33 (1988/89), 269 s. El modo en que Heidegger accede a Hölderlin queda vinculado a su tiempo y, por lo que hace sobre todo a los últimos caminos de Höderlin, resulta inadecuado; cf. al respecto mi Introducción al vol. col.: *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*. Ed. de Ch. Jamme y O. Pöggeler. Bonn, 1988, 9 s.

[82] Heidegger entiende «explicar» como una inadecuada reconducción a algo fundamentante; por caso, de la lógica a la psique del hombre. Por el contrario, Oskar Becker hace del «explicar» un complemento del «entender», comprendiéndolo como un dominar e interpretar los fenómenos (*Grösse und Grenze der mathematischen Denkweise*, 168 s.). La vinculación del «debatir-y-localizar» con la tópica ha sido incluida por Helmut Kuhn, en su artículo *Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft*, dentro del renacimiento de la tópica de los últimos decenios. El anticartesianismo bergsoniano de E. R. Curtis repetería en esencia a Vico, y la jurisprudencia tópica de Viehweg se levantaría sobre la aporética de Nicolai Hartmann. Kuhn se refiere sobre todo al libro *Politik und praktische Philosophie* de Wilhelm Hennis, al libro de Apel

mos, a un experimento mediante fórmulas matemáticas y es ulteriormente susceptible de falsación, se diferencia de la comprensión, procedente de una vinculación vital con la cuestión tratada y originada así en una comprensión previa, habiendo de ser corregida constantemente a partir de la experiencia de esa cuestión. Tales distinciones han de ser clarificadas en una localización que, dado su específico planteamiento, y partiendo de su proveniencia históricamente acontecida, remita a un determinado lugar dentro de una pluralidad de lugares posibles. Al aceptar la terminología heideggeriana acerca de una topología no estaba yo interesado por sus determinaciones programáticas, sino por lo que Heidegger hacía de hecho —por ejemplo, en el curso sobre *La proposición del fundamento*—. Sin embargo, el puente que yo buscaba para pasar a la tópica de la tradición retórica estaba basado en un mero equívoco. Es verdad que Heidegger incitaba con avidez a la búsqueda de pruebas documentales sobre el uso de la voz «localizar-debatir» *(Erörtern)* —por caso, en la fichteana Doctrina de la Ciencia—; pero se cerraba a las insinuaciones sobre la conveniencia de leer la Retórica aristotélica en conexión con la Tópica y con la discusión dialéctica de las creencias comunes, o incluso de leer a Vico (por no hablar de Cicerón y la «lógica» de los juristas). El localizar siguió estando referido en él a lo Uno y Unico, a aquello que puede llegar a ser encontrado «ante el lugar», y conducir así a lo Propio. De este modo seguía dándose el

---

sobre Vico y al presente libro sobre Heidegger (todos ellos aparecidos en 1963; por desgracia, no se toma en consideración la coetánea vuelta a la dialéctica retórica de Aristóteles): «En el lugar de una cautelosa cháchara interpretativa hace su entrada la poderosa modificación de la interpretación, debida a una interpretación pneumática. Pero a pesar de las deformaciones en pequeños detalles, esta interpretación radical está más cerca de la esencia de la tópica y retórica aristotélicas que todas las demás tentativas.» La crítica: «un historicismo que pasó por alto su propio proceder», no deja de ser un esterotipo inadecuado; tampoco se da cuenta Kuhn de que el puente entre Vico y Heidegger implica tanto una crítica del último como del primero. El artículo de Kuhn, junto con mi réplica *Dialektik und Topik* (originalmente en el Festschrift für Gadamer), está editado en: *Rehabilitierung der praktischen Philosophe*. Ed. de Manfred Riedel, vol. 2. Friburgo, 1974, 261 s.: cf. sobre todo 286. Cf. también mis artículos *Topik und Philosophie*. En: *Topik*. Ed. de D. Breuer y H. Schanze. Munich, 1981, 95 s.; *Vico und die hermeneutische Tradition*. En: *Humanität und Bildung* (Festschrift C. Menze). Ed. de J. Schurr y otros. Hildesheim/Zurich/Nueva York, 1988,46 s. Cf. además notas 47, 57, 64. Una nueva elaboración de la tradición retórica podría equiparar incluso el enfoque heideggeriano con el de Isócrates, con el cual, seguramente, el propio Heidegger no habría deseado ser confundido; cf. Samuel Ijsseling, *Rhetorik und Philosophie*. Stuttgart, 1988, 38 s.

hecho de que, con un sustancialismo encubierto, la tradición filosófica venía referida a lo Originario del inicio, un inicio pretendidamente unitario y al cual debía corresponder, con un carácter igualmente único en su género, el otro inicio.

¿Ha podido enlazar siquiera entre sí Heidegger los caminos por él transitados? Los seminarios que él impartiera con Medard Boss durante muchos años para jóvenes estudiantes de medicina son un ejemplo de que, aquello en lo que él había trabajado anteriormente, era aportado luego de un modo nuevo a partir de enfoques posteriores. Heidegger había buscado esa colaboración con Boss porque abrigaba la esperanza de que, a través del médico y el psicoterapeuta, su pensar podría «hacer saltar las estrecheces de los despachos de los filósofos y servir de ayuda a círculos mucho más amplios, a saber, al gran número de personas que sufren». Heidegger exigía de la medicina que aprehendiera al ser humano a partir de la integridad de su existencia: un ser entendido como el lugar en el que lo ente se hace patente; de este modo, la búsqueda de algo nuevo dejó igualmente de hacer justicia a la especialización de la medicina científica y a la consideración del hombre en base a algunos rasgos esenciales, propia de la antropología ontológica de un Binswanger[83].

En torno a 1960 Heidegger, ocupado en la redacción de esbozos para su «obra capital», volvería a dar cabida en nuestras conversaciones, y de manera absolutamente apasionada, a las cuestiones de las que se había ocupado la filosofía fenomenológica en su época más activa, en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial. ¿Fue capaz también de establecer mediaciones entre los estímulos que él recibiera en los años veinte de Kierkegaard, y desde 1929-1930 de Nietzsche y por fin de Hölderlin? Sólo que mediación significaba, para él, demasiada nivelación; y nivelación, aplanamiento. Hablar de

[83] Cf. *Erinnerung an Heidegger* (ver nota 58), 31. Ya en sus cartas a Löwith (ver nota 62) dice Heidegger que la naturaleza no puede ser añadida al espíritu como una segunda fuente de motivación; mas, al contrario, también es necesario preguntarse si se hace justicia al «inconsciente» cuando se le considera como ocultación en el ocultamiento. Heidegger rechaza la «mediación» como «tránsito de lo ontológico a lo óntico»; y sin embargo, la relación de la interpretación óntica y la ontología constituiría algo «correlativo, en la medida en que, partiendo de la experiencia óntica, vienen descubiertos nuevos existenciarios». ¿Pero no habrá que buscar entonces, justamente por ello, la mediación? Cf. *Zollikoner Seminare*, 254, 259.

caminos que siguen vías separadas en las decisiones últimas era algo que valdría no sólo para teólogos y filósofos, sino también para los diversos planteamientos filosóficos, siñ que ello significara, con todo, que no subsistiera algún tipo de conexión. Cuando Heidegger visitó la famosa colección de pinturas de Klee en Basilea (actualmente en Dusseldorf), buscó reposo, y llegó a vivir después, en la Casa Parroquial de St. Alban (donde, según la tradición, habría trabajado Calvino); allí, la fe, los cuadros de Klee y el pensar de Heidegger se compaginaban. De este modo, bien podría decirse de los caminos de Heidegger lo mismo que Hölderlin escribe en la tercera estrofa de *Pan y vino:* «Que cada uno venga y vaya hacia el lugar al cual pueda.» Sólo que, según Hölderlin, lo «propio» destinado a cada cual ha de permitir la subsistencia de una medida que siga siendo «común a todos». Y es propiamente en el ámbito de la política donde ha de guardarse este rasgo común; ello obliga a que la filosofía permanezca en la «universalización» más amplia posible. Queda por preguntarse si la insistencia heideggeriana, que urge hacia lo propio, ha dejado incólume esa medida.

Cuando se le hablaba a Heidegger de un manuscrito, éste lo encontraba bueno el primer día, altamente problemático el segundo, con cuestiones que no habían sido desarrolladas; al tercero recibía uno el relampagueo de sus ojos, él se obstinaba en que seguía habiendo problemas, y encomendaba lo escrito a la papelera. Frente a la bibliografía sobre Heidegger, hay que atenerse al hecho de que sólo cuenta aquello de que se tratara al tercer día de semejantes conversaciones. Decisivo para referirse a Heidegger sigue siendo lo que venía después: cuando él cerraba la puerta tras sí y retornaba a sus propios trabajos. Entonces era cuando la conversación se tornaba en un «diálogo» con la «cosa misma», estremecedoramente más allá de todo contacto con lo discutido, y quizá también sin contacto con aquello que hoy se presenta en nuestra vida como realidad efectiva. ¿Habría sido posible que esas hojas se compaginaran hasta formar una obra capital acabada, esas hojas sobre las que esparcía Heidegger palabras sueltas para luego volver a escribir, girando en torno a ellas? Cabe imaginarse que un proceder semejante hubiera sido seguido por un poeta como Hölderlin, al empezar sus himnos; las palabras habrían iniciado así en el pensar heideggeriano un juego de espejos, reflejándose unas en otras, al igual que plausiblemente lo hicieran los ideogramas de Lao Tse en los intentos de lectura por

parte de Heidegger[84]. Este enseñaba las hojas —compiladas en estuches de la Edición Hegel—, como partes de su obra capital, a la vez que hacía notar que le faltaba el lenguaje apropiado (cf. 365). ¿Acaso no era también algo fatídico esa radicalidad, que se hurtaba a todo cuanto hubiera sido formulado alguna vez, así como el lenguaje efectivamente en curso? En todo caso, los caminos del filosofar se han ramificado ahora, al comprenderse que esa concentración en lo solo necesario perdía de vista cuanto sirve a la vida; incluso una figura de la tradición, como Hegel, no se deja reducir ya a la idea del absoluto, sino que se apoya más bien —por ejemplo, con sus reflexiones sobre problemas de historia de las constituciones— en bases específicas de experiencia que no cabe excogitar, ni cargar en la cuenta de la «metafísica». Tras 1960, Heidegger ha podido trabajar aún quince años; sigue sin estar claro lo que haya sido de la «obra capital». El camino terminó en soledad y oscuridad. Hoy debe quedar abierta la pregunta de si exista algo así como un *opus postumum* que, al igual que la obra tardía de Cézanne, pueda entrar alguna vez en la vida de los hombres.

---

[84] Tal como Klee pasará a segundo término frente a Cézanne, así sucederá también con los trabajos en torno a Lao-Tse, tras la Segunda Guerra Mundial, frente a la búsqueda de un camino que parta de la tradición occidental. Cf. al respecto mi artículo *West-East Dialogue: Heidegger and Lao-Tzu*. En: *Heidegger and Asian Thought*. Ed. de Graham Parkes. Honolulú, 1987, 47 s. El diario heideggeriano del primer viaje a Grecia, en 1962 (*Aufenthalte*. Frankfurt/M., 1989), es ciertamente el más craso documento de lo que sea una búsqueda de lo propio, en la cual el «sueño» (de Grecia) se reviste de un blindaje resistente a todo contacto con la realidad. Este viaje a Grecia no puede invocar en absoluto el camino de Hölderlin; con todo, es verdad que el encuentro concreto con Grecia conduciría finalmente a nuevas experiencias (cf. notas 81, 42). Cf. además mi artículo *Wächst das Rettende auch? Heideggers letzte Wege*. En: *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Ed. de Walter Biemel y Friedrich-Wilhelm von Hermann. Frankfurt/M., 1989, 3 s.

Apéndice
LOS ULTIMOS AÑOS DE HEIDEGGER

Ogni cor serba un mistero
Ernani, Acto I, Escena 2

A la primera edición española de esta obra, en 1986, se había añadido un apéndice, con el mismo título que ahora. Las razones me parecían entonces obvias: el texto de Otto Pöggeler había aparecido en 1963, y la segunda edición de 1983 (base de la primera versión española) no presentaba modificaciones en el texto principal. Pues bien, tampoco en el caso de la tercera edición alemana (de 1990) se han producido grandes cambios. El *corpus* no ha sufrido variaciones, aunque las notas del autor han sido ampliadas y actualizadas, añadiéndose además un extenso y documentado estudio como epílogo, que sin embargo atiende fundamentalmente a la controversia suscitada por las posiciones políticas de Heidegger, a sus relaciones con el arte y la poesía y, sobre todo, a la recepción actual de su «filosofía». Sigue sin atenderse pues suficientemente, a mi ver, a los últimos meandros de un pensar que se quiere ya, explícitamente, al margen de la filosofía, y que se despliega en el confín de ésta. Por ello, quizá no resulte del todo impertinente volver sobre los últimos esfuerzos del tortuoso camino (o caminos) de Heidegger. Sólo que en este caso he preferido abandonar la rígida fórmula adoptada por mí en 1986 y que, basada más en la modestia que en la erudición, intentaba distinguir entre comentario y crítica propios, y resumen y paráfrasis de los textos heideggerianos. Esta pretensión me parece ahora inviable, pues en el fondo presupone ya

por parte del lector el conocimiento de los textos dilucidados y localizados por mí, con lo que el apéndice corría el riesgo de ser, o bien inútil, o bien ininteligible para los no «iniciados» (con lo que se podía además suscitar la impresión de que el autor del texto formaba parte de una secta tan oculta como el corazón de la verdad parmenídea —tan escondido que ni el propio Parménides se percató jamás de él).

Así pues, y aunque las ideas fundamentales y la arquitectónica del trabajo no han variado sustancialmente, presento aquí un texto más accesible, según mi leal saber y entender, enderezado a una mejor comprensión de un pensar que, al final, parece desnudarse ascéticamente, «antes que el tiempo muera en nuestros brazos».

Desprendimiento, desasimiento, abandono: tales parecen ser los términos conductores de un otoño que se abre a la *serenidad*. Ahora bien, debe quedar abierta la cuestión de si tal abandono obedece a la desesperación del solitario, a la resignación de quien no ha logrado llevar a unión cumplida fogonazos y destellos dispersos, compaginándolos en una «obra maestra» (tal parece la opinión de Otto Pöggeler), o a la entrega cuasi mística a un misterio entrevisto, mas inefable: la primacía de la ocultación y el cobijo en la laguna en que se remansan tiempos, envíos del ser (con el peligro consiguiente de pensar a éste como la inagotable fuente del Uno neoplatónico) y de las «humanidades»: formas diversas, acaso incompatibles, de ser hombre (lo que abriría la puerta, paradójicamente, a una renovación de las «cosmovisiones» diltheyanas o de las «epistemes» de un cierto Foucault). En todo caso, es claro que, progresivamente, se adapta Heidegger al programa —entre melancólico y altivo— hölderliniano: «Yo empero estoy solo.»

Una soledad ésta que parece oscilar efectivamente entre el espléndido aislamiento cantado en 1933 (*Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?* Ahora en *Aus der Erfahrung des Denkens*. 1910-1976. Frankfurt/M., 1983, p. 11 —*G.A.* 13—; citaré como AED) y la confesión, al cabo de una carta a Jaspers: «Por lo demás, no hay más que soledad.» En el primer caso, se trata de diferenciar entre los 'muchos' del mundo liberal burgués —solos en compañía, como nos recuerda ya el título mismo de la obra de David Riesmann, *La muchedumbre solitaria*— y el creador que se retrae, por encima de la *pólis* y fuera de ella, a la soledad esencial, que se abre a la vasta cercanía en que se obsequia (se «esencia») toda cosa en

cuanto que ella misma, no mentada genéricamente (con un nombre «común»), ni manipulada utilitariamente. En el segundo, de confesar al amigo —en un momento de extrema postración— el fracaso de una vida ante las dos espinas clavadas en la carne: la fe de proveniencia y el deseo —más de política universitaria que de «gran política»— de cambiar la vida activa de los hombres, empezando «desde arriba»: la transformación de la Universidad según un principio de caudillaje obediente, todavía, a la idealista peraltación de la filosofía como *Wissenschaft:* Ciencia sobre las ciencias, mas no por su acabada arquitectónica y omnicomprehensividad, sino al contrario: por obedecer al *dictum* griego del constante quebrantamiento del quehacer humano (la *techné*) frente a la necesidad de un destino aprehendido sólo demasiado tarde: en el derrumbamiento de los proyectos. Una visión trágida de la existencia ésta que no deja de mostrar concomitancias (entre el Héroe y el Varón de Dolores) con *El mito de Sísifo,* de Camus.

Mas acaso reste todavía una tercera forma de soledad, dispersa en textos que van de 1957 a los últimos días del pensador, en 1976. En efecto, si la obra que el curioso lector acaba de recorrer —en su esencia, inalterada desde 1963— muestra claramente una actitud que casi podríamos denominar «defensiva» por parte de su autor, deseoso de articular un rico y complejo pensamiento, presentándolo a una época para quien Heidegger no podía ser sino «un perro muerto», desde los años sesenta hasta hoy la recepción de los senderos hollados por el pensador ha variado por entero. Todavía en vida de Heidegger se asistiría a los síntomas de desintegración de los grandes bloques vigentes en la filosofía contemporánea: la *dialéctica marxista,* o bien dogmáticamente esclerotizada en *credo* catequístico o bien dispersa en el amplio espectro de la «gama cálida» de los marxismos, y la *analítica anglosajona,* que ha corrido una suerte pareja. En las modulaciones de ambas «creencias» se han ido inmiscuyendo, cada vez con más fuerza, armónicos procedentes de la polifonía heideggeriana, hasta el punto de que resulta plausible pensar que buena parte del alboroto suscitado por *Heidegger y el nazismo,* de Víctor Farías, se debía en última instancia —más allá de oportunismos de toda laya— a un virulento contramovimiento de fondo —reaccionario, pues— promovido desde las filas del sincretismo «neomodernista» actual de un Habermas o un Apel, que ven estropearse su propuesta de «consenso humanista» frente a la obstinación de un pensar que

insiste en guardar el silencio patente *en* la dicción misma de las cosas, y que se atiene a la guarda del misterio *en* la epifanía de eso que seguimos llamando «realidad» y cuyo núcleo se nos escapa, indisponible.

Esos síntomas de descomposición de la política «de grandes bloques o potencias» (por fortuna, no existe el pensar «puro») fueron desde luego acompañados por una atención cada vez mayor a los esfuerzos del «Viejo de la Montaña», aclamado —a las veces, hasta insoportables extremos hagiográficos— por buena parte de la *intelligentsia* francesa (ligada a las revueltas de 1968, y a su secuelas) y por neodiscípulos atrincherados en la mágica ciudadela de Friburgo de Brisgovia, mientras que el autor de la presente obra, Otto Pöggeler, se distanciaba cada vez más críticamente de ese coro de alabanzas, como muestra muy bien la progresiva radicalización del contenido de sus epílogos. De modo que no parece sensato hablar aquí ya ni de la soledad magnífica del creador, que desde las alturas —modestas, en verdad— de Todtnauberg se apiada de los mortales que se afanan en la ciudad, no sin tildarlos —nuevo Zarathustra— de «monos de la civilización», ni de la soledad del paria relegado, infecto de nacionalsocialismo, sino de otra «soledad», cercana quizá a la experimentada por el último Cézanne, por nuestro Jorge Guillén y antes, y de manera señera, por San Juan de la Cruz.

Traidor (para los ideólogos del régimen, como Krieck y Baeumler), *inconfeso* (para la Comisión —en alianza franco-friburguesa— de «purificación»: expurgación, más bien) y *mártir* (para los admiradores franceses de los sesenta —un Françoise Fédier, por caso— que sólo podían «pensar» al parecer en alemán, o sea: en jerga heideggeriana). Quizá no haya sido Heidegger, al cabo, ninguna de esas cosas, que tanto gustaban a Zorrilla y a nuestros grandilocuentes ancestros, sino sólo un pensador cuya meditación se ha ido plegando a los avatares —entre sangrientos y ridículos— de nuestro ajetreado siglo, sin pretender alzarse sobre él ni lanzar un veredicto «desde arriba», con el cual pudiéramos ya sentirnos tranquilos, y saber en definitiva la «razón última» de todo lo que nos pasa. Lo inquietante y, para muchos, irritante de Heidegger estriba en que él eleva a pensamiento la palabra tremenda y desconcertante de *Hölderlin* en *Germanien:* «Y nadie sabe qué le va a pasar.» Nadie: ni Dios, ni un Tecnócrata Dictador, ni el Proletariado Triunfante. Tampoco la Historia o el Ser son al final «responsables» de nada, de modo que

acaba así por caer en tierra la pretensión occidental (más propia de la policía que de la política) de «buscar al culpable» o de «saber quién manda» (dos caras de lo Mismo). Esa pretensión, encubierta tras una refinada y esotérica terminología, ha sido pacientemente desenmascarada por Heideger como «metafísica» y, al cabo, como «filosofía», la cual, así denunciada, llega ahora a su fin.

1. *El final de la filosofía*

En 1964, Heidegger cree poder declarar *El final de la filosofía y la tarea del pensar* (recogida en *Zur Sache des Denkens*. Tubinga, 1969, pp. 61-80: cit. ZSD. De la conferencia hay traducción castellana en *¿Qué es filosofía?* Madrid, 1979, pp. 93-120). La temática pretende servir de crítica inmanente al camino jalonado (no iniciado) por *Ser y tiempo*. No se trata de autocrítica, como si el pensador hubiera comprendido la «falsedad» de una posición primera, para tomar otra más «avanzada» (como sería el caso, digamos, de un György —antes Georg— Lukács y su *Historia y conciencia de clase*). Criticar, del griego *krínein*, puede significar «decidir», «juzgar», como el Padre, que separa el trigo de la mala hierba. Mas puede apuntar también a la acción misma de *cortar*, ahondando en la cortadura (la diferencia entre el Ser —al punto y precipitadamente identificado con un Ente Supremo, Fundador— y el ente, no menos degradado *eo ipso* a criatura o producto). No es, pues, ahora afán de Heidegger dar otra versión de esa cortadura, sino *localizarla*. Mas quien busca el lugar de una hendidura deja ya de estar instalado —tranquila o desesperadamente, eso da igual— en ella.

Que Heidegger no pretenda ya ser filósofo, que la filosofía haya apurado todas sus posibilidades, puede ser una novedad *pública*, mas este retraimiento se encontraba ya en un puñado de poemas publicado en una imprenta de Messkirch y titulado *Winke (Señas)*, de 1941. Allí se apunta, al final: «El pensar del eseyer ha remontado el cabo del confín de la filosofía» (AED, 33). Con ello, parece darse al traste con el mismísimo enfoque de *Ser y tiempo*, que desde luego se veía a sí mismo como «filosofía» (bajo el rótulo de *ontología fundamental)*, y estaba aún bajo la égida de lo *trascendental*, vigente entonces en general, tanto en el intuicionismo husserliano (al menos desde 1910-1911; cf. *Mein Weg in der Phänomenologie*, ZSD 84 s.) como en el

neokantismo de Natorp o Rickert (el *Doktorvater* de Heidegger). Si cabe todavía una «crítica» —y Heidegger tilda de tal a su pregunta por la cosa del pensar— está claro que no tendrá ésta a la base la pregunta kantiana por el hombre —el humanismo ha quedado ya desahuciado desde 1946, en la *Carta* a Jean Beaufret— o por las condiciones de posibilidad de la experiencia, que es el sitio del ser y del no-ser (*KrV* A 110), sino por el lugar *(Ort)* desde el que tal sitio queda abierto al hombre. De manera que, aquí, «crítica» guarda un doble respecto: el de ahondar en la «evidente» diferencia ontológica (¿es que no *se* sabe ya que una «cosa» es el ser y otra el ente?) y el de separarse de esa «evidencia», que constituye el centro cordial de toda metafísica, para acabar preguntando por una posible tarea del pensar (no por un pensar post-filosófico); cf. ZSD 76; tr. 115.

Todas las filosofías conducen a lo mismo, a los ojos de Heidegger, de manera que es imposible establecer un baremo de perfectividad y progreso. Queda negada así toda evolución (digamos, hegelianizante) o involución (al estilo de tantas corrientes reactivas, todas ellas con su prefijo de «neo-»). Y sin embargo, ninguna filosofía es igual que otra (o «da» lo mismo que ella). Entre la flecha y el relativismo del «qué más da», Heidegger desentraña toda filosofía (gracias a la de Nietzsche, mas incluyéndola ingratamente al fin en la lista como metafísica, y viendo a ésta como platonismo (ZSD 61-63; tr. 98-99): representación del fundamento, que capta especulativamente a éste desde lo fundamentado. No obstante, difícil le resultaría a Heidegger escapar de la objeción de Manfred Frank en su *Was ist Neostrukturalismus?* (Frankfurt/M., 1984, pp. 116 s., 246 s.). ¿Cómo sostener, en efecto, la recíproca mismidad de los sistemas (si así queremos llamarlos) y la advertencia de que el filosofar ha llegado a sus posibilidades *más extremas*, con Nietzsche y Karl Marx? Poca duda cabe de que Heidegger piensa la historia de la filosofía como un sino de errancia en el tiempo (pero ver ya en Aristóteles, *Met.* θ 10, 1052a4: *apátē katà tò póte*). Pues si los griegos viven *(sans le savoir,* como *El burgués gentilhombre)* en la manifestabilidad de los fenómenos (Tercer Seminario de Le Thor (1969); *Qu.* IV 264; *Vier Seminare* [*VS*] 68), hoy reina en cambio un perfecto *(vollkomene)* olvido del ser (*Qu.* IV 305; *VS* 108), de manera que sí parece acoger Heidegger, *velis nolis,* la idea hegeliana de la *Fenomenología,* según la cual, aunque las diferentes figuras reflejaran todas ellas *suo modo* el Absoluto, la última (el saber absoluto) parecía englobar a todas las

demás. Así también, en Heidegger parecen formar las épocas parte de una sola *apochē*: la puesta entre paréntesis del ocultamiento que asiste en la existencia misma. Tal delimitación, con todos los paréntesis subsidiarios que se quiera, formaría *la* metafísica. Pero poner entre paréntesis algo, ¿no implica deslindarlo de otra cosa? A menos que Heidegger (tal sería la difícil escapatoria, algo en lo que piensa también hoy, entre nosotros, un Eugenio Trías) no pretendiera atender a lo que está fuera del paréntesis ni al contenido múltiple y variopinto de éste, sino al *paréntesis mismo*. En todo caso, no es el pensador quien dictamina exteriormente el final de la filosofía, o sea, de la metafísica (búsqueda del ser del ente como fundamento o principio de éste), es decir, del platonismo (creencia en la presente inmutabilidad: es decir, verdad, del ser-principio, y a la vez paradójica afirmación de la posibilidad de representabilidad de tal eterna consistencia por parte del hombre, que a su vez no es ni eterno, ni consistente, ni autorrepresentable). Es el hecho mismo del desembocamiento —de la desintegración, mejor— de la filosofía en las ciencias lo que muestra palmariamente (frente a todo intento reactivo: volver a fundamentar la metafísica con mayor *seguridad*, establecer ontologías regionales como control policial de lo científicamente establecido, etc.) el acabamiento *(Vollendung)* de ese sueño. Es más: la propia ontología fundamental se ha quitado, hoy, la careta. Esa suprema Ciencia (acariciada aún por el Rector de 1933) reina hoy ya, sin coto ni medida: es la *cibernética* (como repite el pensador el 23 de septiembre de 1966 en la entrevista con *Der Spiegel,* aparecida póstumamente en el número XXX, 23; p. 212; hay tr. esp., junto con el Discurso del Rectorado, en Tecnos. Madrid, 1989, p. 74). Es verdad que la planetarización científica —y la omnipenetración cibernética— es *un* acaecimiento actual. Sólo que ese acaecimiento no puede ya dar más *de sí,* y remite, por tanto, *al* acaecimiento que ha destinado a la filosofía desde su inicio griego (ZSD 63; tr. 100).

Adviértase que remisión no significa aquí —contra una cierta lectura de Hegel— identificación. Al contrario: que las ciencias (que viven de la diferencia ontológica), que la metafísica (que habla de esa diferencia, tematizándola) que Platón y —con mayor radicalidad— Parménides (los cuales han centrado esa diferencia en el problema de la verdad, de la *alétheia*) hayan conducido en definitiva a lo mismo (a la dispersa omnipresencia del *Gestell*) implica que sólo ahora es posible *pensar* y *hacer la experiencia* del lugar de destino de esa

escisión, accesible gracias únicamente a aquella remisión, a aquel «paso atrás» (véase el Protocolo a *Zeit und Sein;* ZSD 30). No es Heidegger el que con su sagacidad, o a su arbitrio, haya procedido —filosofando a martillazos, como Nietzsche— a despejar de-structivamente el solar de la metafísica. Es esta misma la que se ha derrumbado, agotada, tras tantos fértiles partos de los montes. La más extrema posibilidad de la metafísica (la conversión del ente en criatura, de ésta en producto, de éste en «existencia en plaza» y de ésta en fin en obsceno simulacro informático —Baudrillard *dixit*—) se da al mismo tiempo que la primera posibilidad —la primera oportunidad *de verdad*— del pensar (sólo que ésta no es consecuencia de aquella posibilidad extrema, como si el último vástago de la filosofía fuera, *además de la cibernética,* el pensar esencial). Lo que acontece más bien es que la ruina de la metafísica, provocada si se quiere «desde dentro», da juego, «alude» (por usar el *Zuspiel* de los *Aportes*) a un pensar más pequeño e insignificante (*geringer:* ZSD 66; tr. 103), pero que en su contonear y retorcer *(Ringen)* deja ver el destino de la filosofía en su confín y se apresta a otro «inicio». Esta pequeñez, de poca monta, es accesible sólo a una fenomenología *des Unscheinbaren* (a la vez: de lo in-significante y de lo que no se deja reducir a apariencia y figura), como se señala en el último gran Seminario, el de Zähringen, en 1973 (*vid. Qu.* IV 339; *vs* 137). Entiéndase: Heidegger no cae en la mística contradicción de hacer ver *(fenomeno-logía) lo que* no se puede ver. Lo que él pretende es hacer ver *que* no se puede ver (ni en el envío de la historia del ser que ha constituido la metafísica, ni en futuros presumibles envíos) el fondo de proveniencia, pero que ese fondo sólo se deja ver *como tal* (no como una cosa, y menos como un ser fijo e inmutable) cuando las posibles remesas han sido ya agotadas, sin que por ello quede exhausto el *lugar* del envío (lo que sale a la luz es más bien el reconocimiento de que éste no puede salir a la luz: que si todo es razonable, el Todo no lo es; mejor dicho: que no es razonable creer en el Todo). Los primeros griegos, y aquellos que dejaban salir a la superficie la profunda opacidad de la negra tierra en la «alusión» de las acanaladuras de las columnas dorias, estaban abiertos al misterio de la indisponibilidad, que posibilita todo «estar a disposición». Ellos, como Heidegger, habrían apuntado a un camino, como «indicadores» (*Wegweiser:* ZSD 67; tr. 104), del que la filosofía, en su errancia (*apátē*) no habría hecho sino desviarse.

Mas ese desvío no significa que la filosofía haya errado en su consideración de la *cosa* (no de esto o de aquello, como la bonita parcelación habitual, según la cual los griegos, por ejemplo, habrían pensado primero la Naturaleza —jonios—, luego el Número —pitagóricos— y después la Etica —Sócrates—, dejando generosamente a los modernos que descubrieran «algo nuevo»: el individuo y la libertad —Agustín— o los valores —Nietzsche y Scheler—, de manera que ahora tendríamos ya reunidas y bien trabadas todas las piezas del rompecabezas que es el ser, «urbanizado»: troquelado y articulado en parcelas).

La filosofía es cosa seria, y no el jugueteo con un *puzzle*. Ella ha correspondido, a su manera, al exhorto de un ser, que en ella y a ella se destinaba. La «cosa» es la *causa* (en latín); lo litigioso: *tò prâgma autò*, algo de lo que hablaba ya Platón en su *Carta VII* (341 C7). A saber: la diferencia ser-ente. La necesaria errancia estriba en haber parado mientes unilateralmente en lo desoculto, entendido como algo *correcto y digno de confianza*, esto es: adecuado a la mirada del hombre (aunque fuera mediante el rodeo —posterior— de la mirada de un Dios demasiado parecido al hombre). Se desatendía así al protofenómeno del «arrancarse de la ocultación», cegando así el fondo y aplanándolo («asfaltándolo», que a ello aludimos, a la griega, cuando hablamos del «firme») como *fundamentum inconcussum*, que no puede ya (Descartes *dixit*) engañarnos, ni engañarse: lo cual implica que ya de antemano se posee a sí mismo, sin más recovecos, en su redonda perfección, de modo que el «fondo» —para nosotros— habría tocado ya fondo en y para sí, y se sostendría a sí mismo, y a todo lo demás. Y eso lo sabemos nosotros, los hombres. De modo que era sólo de mentirijillas que fuera tal fondo y estuviera tan escondido.

Sólo que Heidegger se ve en un aprieto cuando pretende fijar el *momento* (quizá, un pseudoproblema, presente tanto en las doctrinas religiosas —¿cuándo fue exactamente la primera venida del dios, y cuándo será la segunda?— como en las filosóficas —¿en qué año firmaron los hombres el primer pacto social, o cuándo empezó el «hombre» a hablar?—) en que comenzó esa errancia. Ahora, en 1964, y presionado por las justas críticas de Paul Friedländer en 1954, Heidegger se ve obligado a ir más allá de Platón, de su *paideía* y su *orthótes*, para hablar de un inicio de la errancia *antes* incluso de la filosofía, ya que en el propio Homero se encuentra la idea de la

verdad como *rectitudo*, así como la caracterización de lo oculto como falso *(pseudós)*, propia de *verba dicendi* (ZDS 77; tr. 116; *cf.* también el seminario Fink-Heidegger de 1966-1967, sobre *Heráclito*).

Incluso el amado Píndaro dice en la Olímpica VII, vv. 45-47:

επὶ μὰν βαίνει τι καὶ λάθας ατεκμαρτα νέφος,
καὶ παρέλκει πραγμάτων ορθὰν οδον
εξω φρενῶν.

«Sobreviene empero ineluctable una nube de olvido, / que el *recto* camino de las cosas desplaza y desquicia / de los ánimos.»

He aquí, conjugados, el tema del olvido, el de la *orthotés* y el del ánimo. Caminos al subjetivismo que Heidegger no *podía* ignorar, no sólo por su excelente conocimiento general de Píndaro, sino sobre todo porque en su última aparición *pública*, y casi oficial (hablando curiosamente como miembro de la Academia de Bellas Artes de Berlín, y en nombre de ella), en la conferencia de Atenas: *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens (La proveniencia del arte y el destino del pensar;* en *Distanz und Nähe* [1983], p. 13), cita Heidegger explícitamente los versos 50-51 de ese mismo poema.

Así pues, si ya en los albores del mundo griego está ligado αληθὲς a *verba dicendi,* y si el olvido está ligado al alma y aparta de la contemplación de la *rectitud* propia de lo ente, en vez de ser signo de la retirada del ser, ¿no será necesario reconsiderar entonces la ilusión de que el pensar griego más temprano no era *aún* metafísico (en correlato con el poetizar de Hölderlin y el propio camino del pensar, que no serían *ya* metafísicos)? Pero, ¿cómo hablar de una historia sin acotar sus extremos? ¿No se desdibuja así la idea misma de «inicio», colocada ahora, dada su improbable fijación *a parte ante,* en un porvenir incierto que sólo cabe preparar, algo «que nos espera, frente a lo cual pensamos, y en el que ponemos a prueba nuestro propio pensar e imaginar»? (*Die Herkunft...*, p. 12.) Parece como si el último Heidegger oscilara entre la búsqueda de pruebas en la vieja Grecia, respecto a la experiencia de la ocultación —como previa al salir de lo oculto, y más fontanal que tal llevar a la luz, y ello aunque tal experiencia fuera sólo vivida, mas no tematizada—, y el reconocimiento de que sólo él, Heidegger, al final de la historia del ser (ZSD, 44), habría captado ese protofenómeno, más viejo que los tiempos

(al menos, que los tiempos y la «humanidad» marcados por la metafísica).

Testimonio del primer caso nos es brindado por una anotación del diario del primer viaje a Grecia, en 1962. En Egina, y a la vista del hermoso templo dorio de Afea, se entrega en efecto Heidegger a uno de sus conocidos juegos etimológicos: «Ya el nombre de la antiquísima deidad ’Α-φαια —la que no aparece, la que se hurta del aparecer y se desgaja de él— nombra lo que quiere decir ’Αλήθεια. Así guarda la diosa ’Αφαια el enigma de la ’Αλήθεια.» (*Aufenthalte* —*Residencias*—. Frankfurt/M., 1989, p. 29). Al parecer, ’Αφαία es el sobrenombre de Britomartis, la «dulce virgen», ninfa que prefirió lanzarse al mar a conceder sus favores a Minos (C. Falcón, E. Fernández-Galiano y R. López, *Diccionario de mitología clásica, 1*. Madrid, 1980, p. 117), y que posteriormente acabó por ser identificada con Atenea (H. Lamer, P. Kroh, *Wörterbuch der Antike*. Stuttgart, 1989 [9], p. 44). Mayor relevancia filosófica presenta la atribución a Parménides —y su ατρεμὲς ἦτορ (el «corazón sin temblor») de la verdad bien redonda— de la salvaguarda de la ocultación (patente ya, según él cree, en la α privativa de ’Αληθείη). Todavía en 1964 piensa Heidegger que tal corazón (en correspondencia con el *Herz* del fragmentario final hölderliniano de *Como cuando en día de fiesta*) tiene el sentido de «lugar del silencio» y «despejamiento de lo abierto» ZSD 75; tr. 113). Paradójicamente, se interpreta aquí el adjetivo ευκυκλὲος («la bien redonda») según «la pura esfericidad del círculo, en la que principio y fin son lo mismo en todas partes». ¿No nos colocamos así, hegelianamente, en el ámbito de la reflexión? ¿Qué sentido tendría entonces buscar un nuevo «inicio», un inicio distinto? Por eso —y con ello pasamos al segundo caso— necesariamente tuvo que rectificar después el pensador. La ’Αλήθεια parmenídea *no* es la *Lichtung* (contra lo expresamente señalado en *El final de la filosofía...*). Aunque se siga manteniendo la idea de que «los diversos encubrimientos del sentido inicial del ser soportan una respectividad *esencial* hacia aquello que encubren» (Tercer Seminario de Le Thor (1969), *Qu*. IV, 273; *VS* 77), la λήθη no es para Parménides el corazón de la ἀλήθεια, ni tampoco apunta ευκυκλέος a la redondez cabal en que se inserta la reflexión, sino a aquello «que contornea conforme a sino» (*schicklich umkreisend;* Seminario de Zähringen [1973]. *Qu*. IV, 333; *VS* 134).

La *Lichtung* heideggeriana da, así, un paso atrás; no sólo respecto

a *Wahrheit* y *veritas,* sino por lo que hace también a αλήθεια, primera inscripción —primera incisión— de la filosofía. Heidegger estaría así, realmente, al margen de la filosofía, avistando mediante un salto el otro inicio, al que le condujera la meditación de las palabras aurorales de Parménides.

Y si ello ocurre con el *ens tanquam verum,* paralelo ahondamiento (y transformación) sufrirá el pensar cuando para mientes en el lugar oculto del que brota la *Als-Struktur,* estudiada ya en *Ser y tiempo* (aquella que permite la apófansis y, a la base, toda respectividad y enlace; por caso, señero y primigenio: *ens qua ens*). El εόν parmenídeo estaría *más acá* de la diferencia ontológica. Aún no ser (en cuanto ser del ente, como fundamento de éste) ni ente, sino *ser-esente:* no tanto un participio de presente (la presencia de una participación), cuanto una escisión primordial, apuntada en los dos puntos que unen y separan:

Anwesend: Anwesen selbst
«asistiendo: asistir mismo» (*Qu.* IV 336; *VS* 135).

De este modo, la dilucidación que Heidegger hace de Parménides (Fr. 8, v. 4 y Fr. 6, v. 1) al final de su periplo intelectual le permite acceder a una posible localización del acaecimiento propicio mismo (el signo distintivo del otro inicio, como ***tò eón*** lo era del primero, en estrecho paralelismo con la distinción-separación-en-lo-Mismo de *Lichtung* / *'Αληθεια*). Una localización negada aún en *De camino al habla (Sp* 258). Ahora, en 1973, aventura Heidegger esa señal (no tanto un enunciado cuanto un *anuncio* de nuevo envío): *Das Ereignis ereignet.* ¿Una tautología, pues?

En efecto: él mismo denomina a su pensar postrero «pensar tautológico» (*Qu.* IVG 338; *VS* 137). Una tautologia, por lo demás, preparada incesantemente desde la época de *Ser y tiempo* y *¿Qué es metafísica?* (recuérdese: *Das Nichts nichtet)* y mediados de los años treinta *(Die Welt weltet).* Sólo que éstas no son tautologías vacías: en su seno se despliegan todas las diferencias. Para empezar, *Das Ereignis ereignet* habría de entenderse tanto de forma intransitiva: «el acaecimiento acaece propiciamente» —*simpliciter*—, como transitiva: «el acaecimiento propicia..» la copertenencia de ser-hombre en mundo: cuaternidad de cielo-tierra, divinos-mortales. Sólo una forma se evita; curiosamente, la única conforme a la gramática alemana, a

saber: *Das Ereignis ereignet sich.* Esta forma *reflexiva* suscita en efecto la impresión de una verdad bien redonda, como si el acaecimiento se relacionara consigo, como si se las hubiera en y para sí mismo (las diatribas de Heidegger contra la *causa sui* y la *Weltformel* —la «fórmula universal» buscada por Einstein, y que él atribuye erróneamente a Heisenberg— deben entenderse, a mi parecer, desde este trasfondo. Ellas, la causa y la fórmula, serían el modo *impropio* —el corazón del *Ge-stell*— de decir lo propio —el corazón del *Gefüge:* el ensamblaje del mundo—. Y sin embargo, también aquí, ¿no corresponde el pensar tautológico, post-filosófico si se quiere, a una incitación inscrita en la médula de la filosofía misma? Ya sabemos que en los años veinte se esforzó Heidegger por escribir un libro sobre Aristóteles, a la vez que combatía al Husserl de *Ideas* en nombre del Husserl de las *Investigaciones lógicas.* Hasta el final de su vida sería fiel a los planteamientos de la VI Investigación, dedicada a la «intuición categorial» (tal es justamente el tema del Seminario de Zähringen, en 1973). Pues bien, ¿no está acaso a la base de este quehacer —que atraviesa toda su vida— el intento de corresponder a las oscuras palabras de Aristóteles de *Met.* Θ 10 (exactamente, 1051b24), relativas justamente al *ens tanquam verum,* y según las cuales la verdad de lo simple se da en un «tocar» y «decir» (o mejor: «dejar aparecer», «hacer visible»), en un θίγειν καὶ φάναι que, como la «antiquísima diosa Afea», está fuera de toda enunciación? Ya en *La pregunta por la cosa* (1935-1936; tr. Buenos Aires, 1964, p. 64) distinguía Heidegger entre la simplicidad de la dicción (φάναι) y la estructura enunciativa (κατάφασις). La peraltación del Decir *(Sagen),* propia de *De camino al habla,* ¿no sigue acaso profundizando en este enigma?

La verdad de lo simple «se da», según acabo de mencionar. Pero este «darse» no debe entenderse como una donación de *sí* (como si, por caso, las palabras de Aristóteles aludieran a un palpar algo inmutable y constante en su presencia, con lo cual no se entendería ni el estatuto de aquel que toca al ser-verdadero —alguien, pues, «fuera» de éste—, ni el ser mismo que, para ser tocado, habría de salir de sí, quedando sin embargo dentro de sí). «Hay» *(Es gibt)* no remite, entonces, a una fuente inagotable que, por un accidente, manara (algo así como la *vis viva* leibniziana, que se ejerce al ser removido el obstáculo; como si tal traba le fuera ajena). «Hay» (que remite en castellano a la combinación de *habere* con el adverbio: *y,*

'allí': «bien la cerca Mío Cid, que non y avia art» —*Cantar*, v. 1204—) apunta a la *escisión* impersonal entre los «haberes» (los «posibles», que hacen realidad y dan sentido a ésta) y un lugar (*y*: 'allí'»: *Da*) en el que se insertan, y del que brotan, espacio-y-tiempo. Esta concepción: que el ser se debe a un haber —que la posibilidad es más alta que la realidad, como señalaba ya *Ser y tiempo*—; que el lugar im-plica el cruce de espacio y tiempo, sin que sea posible reducir aquél a éste —como se pretendía en cambio en 1927—, exigirá del último Heidegger una contestación a la pregunta inmanente de su pensar: por qué nunca pudo escribirse la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*. En 1962 no intenta el pensador ofrecer un resumen, digamos, de tal sección (a fin de dar cumplimiento a una tarea pendiente). Lo que la conferencia *Zeit und Sein (Tiempo y ser)* hace explícito es, justamente, la imposibilidad de tal tarea. Heidegger podría decir ahora, como Virgilio: *opus maius moveo*. Una obra que localiza el propio fracaso.

2. *Tiempo y ser*

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel se había donosamente burlado de la arrogancia del sentido común, que exige de la filosofía una inteligibilidad de primera instancia, sin más estudio, cosa que a «uno» no se le ocurre pedir de las matemáticas... ni tampoco del zapatero que le confecciona los zapatos, a pesar de ser el propio pie el criterio de medida de construcción de éstos (*Enz*. § 5, *Anm.)*. Al inicio de *Tiempo y ser*, Heidegger compara también la incomprensibilidad para el lego de las palabras que va a pronunciar con la pintura (Klee), la poesía (Trakl) o la física (Heisenberg): el denominador común de estos quehaceres —que marcan desde luego al mundo contemporáneo— estriba en que todos ellos sacan a la luz algo no objetual ni figurativo: todos ellos están fuera de la representabilidad moderna de objetos. *Das Unscheinbare:* lo inaparente e insignificante, pues que no se trata de una cosa-imagen que remita a otra cosa-modelo o arquetipo. El pensar, que localiza todas esas manifestaciones en algo que no es esencia en el sentido de entidad inmutable, universal y presente, sino en algo que «esencia» (en sentido verbal), que despliega el acaecimiento (no que esencia o *se* despliega *desde* éste), deja de ser así *Weltweisheit*, «sabiduría mundana»

(ZSD, 1), en alusión directa a Friedrich Schlegel (e indirecta al propio Hegel, que firmaba en 1801 su *Differenzschrift* como *Doktor in Weltweisheit*); tampoco se presenta el pensar «esenciante» como filosofía edificante, que diera *Instrucciones para la vida bienaventurada* (evidente alusión contra Fichte). Este pensar crece en el lugar mismo desde el que brotó —en el primer inicio— la filosofía, pero no ocupa ya el sitio *(Stelle)* de ésta. Su tarea: pensar el ser mismo, sin respecto a su función de fundamentación del ente, y proferir, pro-nunciar ese pensamiento no en una serie de expresiones o *enunciados,* sino atendiendo al curso del mostrar mismo.

Pero, ¿cómo dar a luz tal mostración desde un lenguaje que tantas veces ha probado su completa impregnación metafísica, un lenguaje cuyos límites dieron al traste —entre otros motivos— con las pretensiones heideggerianas por culminar *Ser y tiempo,* y aun por elaborar una obra definitiva y cabal sobre su último pensar (recuérdese el carácter fragmentario, repetitivo y aforístico de los *Aportes a la filosofía* y, de seguir a Pöggeler, de *Das Ereignis,* de 1941)? En verdad, la tarea no es por completo desesperada, si es verdad —con *Ser y tiempo*— que las palabras más elementales guardan aún la fuerza de su origen (que la metafísica haya constituido, necesariamente, *un* destino no significa que tal envío sea el único posible). Algo, al menos, hace en efecto señas desde el lenguaje ordinario, a saber: no tiene sentido, no cabe decir que ser o tiempo *son.* Decimos, más bien, que *se da* el ser, que *hay* tiempo. Y el ser, metafísicamente pensado como «asistir», remite al tiempo (al tiempo presente), mientras que éste, como «presente», parece congelarse en «ser». Ni ser ni tiempo son «cosas»: pero sus sentidos se entrecruzan; el ser se presenta en el *presente.* El tiempo se ve como un transcurrir *constante.* La filosofía, en lugar de ahondar en este cruce, en este quiasmo, ha intentado huir de él (en su forma más acabada, mediante la *dialéctica,* que —de creer al último Heidegger, particularmente rabioso contra la dialéctica, como veremos— juega astutamente con el tiempo para acabar borrándolo). Por contra, *Ser y tiempo* daba ya un primer y vacilante paso —*sans le savoir*— fuera de la filosofía, al dar cabida a la «pertinencia de la cosa» (traducción casi literal de *Sachverhalt* —ZSD 4—, que desde luego no es un «estado», y menos un «estado de cosas», sino una recíproca referencia y entrega). Pero la obra de 1927 no atendía a la conjunción-disyunción: «Ser-y-tiempo», a pesar de alusiones, no tematizadas (cf. *SuZ* 43, p. 212 o *WbD* 85 s.), al tenor

(Halt) del que brota la per-tinencia *(Verhalt)*. Hay que atenerse a: *Es gibt*, «hay» (ZSD 5).

El camino «hacia atrás», hasta llegar a ese «haber», ha partido de la experiencia de la verdad como un salir de lo oculto *(Entbergen)*, ha pasado por la experiencia del decir como un «dar indicaciones», un hacer visible el indicio o huella, y arriba ahora a lo oculto del «se da»: la doctrina más gratuita y desprendida de todas (puesto que se desprende de su propio y presunto carácter de consistencia, para deshilarse en venero): «dejar-asistir» (*Anwesen-lassen*); una «dejación» que pronto se entenderá como abandono de la metafísica: dejar de ser (como «asistir») a su suerte o sino.

Por el contrario, al inicio de la filosofía, dice Parménides (Fr. 6, v. 1):

εστι γὰρ εἶναι

A estas palabras vuelve Heidegger, obsesivamente, una y otra vez; por ejemplo en la *Carta sobre el humanismo* (PLL 213; tr. 32) y al final de *La tesis de Kant sobre el ser*, de 1961 (35; tr. 118).

La metafísica ha leído —*correctamente*— así las palabras de Parménides: *Es ist* [no, en cambio: *Es gibt*] nämlich Sein («En efecto, el ser es»; en vez de: «hay ser»). De este modo queda encubierto el (sino o envío del) ser; y es esta *epoché*, esta puesta entre paréntesis, la que abre la época de la filosofía. Sin embargo, el lenguaje preserva la seña que apunta al origen: que «hay» ser, que «ello da» (traducción literal de *Es gibt*), deja *ser* a lo ente, deja que haya (en forma transitiva) tal o cual *cosa*. Con esta donación de lo óntico queda, empero, indeciso el «ello», hasta el punto de que en nuestro idioma queda oculto, elidido (o quizá es que *nada* haya que ocultar; aquí el castellano puede apuntar mejor al enigma que el propio alemán, tan chovinistamente exaltado a veces por Heidegger, *cf.* p.e. Entrevista de *Der Spiegel*, p. 217; tr. p. 80).

Si el dar del «se da» (un «se» que *no* es reflexivo, ni tampoco corresponde al mostrenco e impropio *Man*) se muestra como un enviar, entonces nos vemos ineludiblemente remitidos al tiempo. Desde esta remisión cabe librar a la esencia del carácter fijo y universalmente lógico de la *essentia*. Tautológicamente: *das Wesen west*, «la esencia esencia (esto es: perdura)». Esenciar es: dar tiempo y, a la vez, darse al tiempo (*Wesen heisst Währen:* ZSD 12). Soy

consciente de la extrañeza (hasta podría hablarse de barbarismo) de verter «esenciar» como verbo, pero no parece haber otro medio de verter el arcaico verbo del alto alemán: *wesen*. Al convertir en infinitivo *una* de las raíces de *sein*, aquella que apunta a lo que «ha sido» *(gewesen)*, se pretende mentar el hecho —si extraño por obra de la inmiscursión de supuestos procesos mentales intermediarios, no menos palmario— de que lo *ausente* se da como ausente (no, por caso, como una imagen «presente» —digamos, en el cerebro— que remite a algo que no está aquí y ahora). Si la separación (y, al extremo, la muerte) de un ser querido suscita dolor, ello no se debe a que poseamos en nuestra cabeza, o donde sea, una imagen *semejante* a la persona que ya no está con nosotros. Tal mediación es aberrante. Es la persona misma la que *falta* y, a la vez, la que me *hace falta*. Lo que nos im-porta (lo que nos porta o lleva al ente sido) es que esa falta *uns angeht* (lit.: «va hacia nosotros»: ZSD 13). El propio Heidegger brinda un excelente ejemplo en el Seminario de Zähringen (1973; *Qu*. IV 322; *VS* 122): el recuerdo de René Char en *Les Busclats* no viene suscitado —y menos sustituido— por la «presencia» de su imagen, sino que es el propio poeta el que «se da» bajo el modo importante de su ausencia. Rene Char, ido, no «existe» (si por tal entendemos, etimológicamente: proceder de algo consistente e idéntico a sí), sino que a-siste (su estar está enteramente *volcado al* amigo, que entraña su recuerdo) de-sistiendo (que tal sería la versión literal de *abwesend:* «ausente») de su ser.

Y si el ser se traba y trama en el juego de asistir y desistir, entonces el tiempo es ese juego mismo: un envío, con-veniente a sino *(Schicken)*, de ser (ZSD 18. Adviértase: no un envío *del* ser, como si éste fuera una cosa que persiste con independencia del envío). Ser hay, se da de muchas maneras. Nada hay aparte de esas maneras. Por eso, en todo envío-destino *(Schickung)* hay un «tendérse*nos*». Nosotros hacemos falta para que el envío tenga sentido en nuestro decir; adviértase, de nuevo: la ocultación se da en el envío mismo —desde el hombre: tradición y proyecto, térreo espesor de lo sido, celeste articulación de lo que adviene—. Nunca queda la ocultación detrás (o delante: igual de in-inteligible sería en ambos casos) del envío. Dicho llanamente: no hay una eternidad aparte del tiempo, al igual que no hay el Ser y, además, los entes. El pronombre alemán: *es*, de *es gibt*, nombra una asistencia de ausencia (*ein Anwesen von Abwesen:* ZSD 19). No, desde luego, una asistencia

(ahora, al presente) *y* —como si dijéramos: *más*— una ausencia (antes, o después), a manera de accidentes o modos contrarios dentro de una sustancia, de un fundamento continuo (positividad o negatividad de una misma cosa). Tiempo es, pues, un «tender» que es una «ofrenda» (los dos sentidos de *Reichen;* ver *supra,* mi nota a p. 337, y *Sp.* 200). La ofrenda es la de lo sido y lo venidero *en* lo que hay al presente: en cuanto tal «haber-ahí», la ofrenda no es lo propio del mero tiempo, sino del «espacio de juego del tiempo».

Según esto, y en cuanto modos de donación (ZSD 16), «ser y tiempo» deberían denominarse propiamente: *Schicken und Reichen* («expedición y ofrenda», y verbalmente: «enviar según sino» y «tender» —como cuando se tiende un presente—). Con esto no se quiere mencionar algo esotérico y lejano. Sólo una acomodación secular al lenguaje de la metafísica —junto con su utilización política y religiosa, cabría añadir— han velado, al decir de Heidegger, las señas de algo tan cercano que consiste más bien en ser *die Nähernde Nähe,* «la cercanía que acerca». Un acercar y posibilitar éste que nada *hace,* pues no es pensable como causa o *producción,* ni nada *puede* (ni siquiera es poder de nada: nihilismo). Es sólo lo per-tinente *(Sach-Verhalt)* a todo modo de habérselas las cosas (*Sachverhalt:* ZSD, 20). La posibilitación *acaece,* sin que sea factible preguntar aquí por lo que ella *sea:* porque acaece, por ello hay acontecimiento. Mas no hay identificación entre acaecimiento y acontecimiento (con ello se defiende cautamente Heidegger de los reproches de neohistoricismo dirigidos contra sus caminos últimos). Porque el acaecimiento no se da como historia acontecida, por eso es imposible considerar a la historia —y al ser a ella y en ella destinado— como algo infinito y absoluto. Justamente esta retirada *(Entzug)* de la historia, y la condensación en el *Da* que es «estación del instante» —transformación del *kairós* paulino, si se quiere—, constituyen *lo propio* del acaecimiento. Que éste se *atenga* sólo a sí (dando de este modo lugar al presente), que *rehúse* darse (dando lugar al pasado), y *retenga* y deje pendiente su entrega (dando lugar al porvenir), son los tres modos *(Ansichhalten, Verweigerung* y *Vorenthalt)* de la «retirada» del acaecimiento (ZSD, 23). Gracias a estas modulaciones, hay tiempo. Pero ello significa que el acaecimiento propicio se da también, ineludiblemente, como «expropiación» *(Enteignis)* en aquello que propicia (esto es: no hay cosa «plena» que atesore en sí todo el ser y todo el tiempo, coincidiendo con ambos). El hombre es el «ahí» que advierte

—para empezar, en carne propia, a sabiendas de *estar a la muerte*— esa expropiación. Sólo cuando es capaz de soportar *(ausstehen)* la ofrenda de la escisión (a saber: que lo propio es irremisiblemente *Ereignis* y *Enteignis*), es el hombre «apropiado» (*geeignet:* ZSD, 24) por y para el destino del ser.

Tal localización era imposible desde la perspectiva de *Ser y tiempo* (cf. § 70): contra lo allí mantenido, la espacialidad del estar humano *no* se deriva de la temporalidad: ambas se dan de consuno, cuando *ha lugar* (ver al respecto, al final de este apartado, una breve exposición de *El arte y el espacio*). Del acaecimiento propicio mismo no cabe sino desplegar verbalmente lo que, al pronto, aparece gramaticalmente como sustantivo. De él no puede decirse, pues, ni que él «es» (pues es él quien da lugar a todo: «es... de tal o cual manera») ni que «hay» tal, sino sólo que: acaece. Ahora bien, acceder a un lugar en el que no rige ni el «es» ni el «hay», quiere decir: *hace falta* pensar el ser sin el ente, o sea: sin respecto a la metafísica; sin pretender *superarla* (como aún se quería en los años cuarenta), sino dejándola a su suerte (ZSD, 25). ¿Cabe empero decir algo, tras tal abandono? ¿Se trata de algo de suyo indecible —místico, pues— o será posible superar algún día —en otro inicio— los obstáculos que ahora impiden tal decir?

Heidegger culmina su conferencia como había empezado: aludiendo tácitamente a Hegel, al advertir de la radical insuficiencia de lo que acaba de ser pronunciado. La «conferencia» *(Vortrag)* es, en alemán, una «pro-ferencia» (llevar algo ahí delante). Y todo proferir implica un *referente,* que queda enunciado (ZSD, 25), cuando debiera tratarse de algo anunciado: tendencia y envío.

Tiempo y ser ha quedado, afortunadamente, enriquecida y mejor explicada gracias al Protocolo —redactado por Alfredo Guzzoni— del seminario que, en torno a la conferencia, tuvo lugar en Todtnauberg, del 11 al 13 de septiembre de 1962. Por él cabe apreciar que el curso de ésta constituye una meditación que cuestiona de modo inmanente el camino del pensar heideggeriano desde *Ser y tiempo,* al igual que paralelamente, y de forma externa, se alude a los orígenes de tal camino en otro trabajo de *Zur Sache des Denkens: Mein Weg in die Phänomenologie:* ZSD, 81-90). Ahora, retrospectivamente, el camino presenta tres jalones: desde lo *propio* del estar (que en la versión española ha sido desdichadamente vertido como lo «auténtico») en *SuZ,* a través del «Ello», oculto —especialmente en castellano— tras

todo decir: «hay», hasta el acaecimiento propicio (ZSD, 27). En este camino, el «tiempo» de la obra de 1927 no sería ni respuesta a la cuestión del ser (algo así como: «el ser es tiempo»), ni un punto de referencia (a pesar de la interpretación habitual del final de *Ser y tiempo*), sino un mero «dar nombre a una pregunta» (ZSD, 30). Y de igual modo que antes parecía concederse todo el peso al estar humano y a su dar-tiempo-al tiempo (*Zeitigung,* «maduración»), con lo que quedaba oscurecida la pregunta por el ser en cuanto tal, ahora se pasa en silencio la necesidad que el despejamiento del ser tiene del estar (aunque ello no implique desde luego que el hombre no hace ya *falta:* si Heidegger no es humanista, tampoco aceptaría, sin más, hablar de la «muerte del hombre»). Y si la experiencia fundamental de 1927 era el *olvido* del ser, ahora se trata de parar mientes en que tal olvido no se debe al arbitrio del hombre, ni está en manos de éste rescatar al ser de ese olvido: éste pertenece al esenciarse del ser mismo (ZSD, 32). Lo que importa no es despertar *del* olvido, sino despertar para atender *al* olvido mismo. Nunca cabe hacer la experiencia del ser, sino sólo la de su olvido y ocultamiento.

Por eso, el «paso atrás» no es un «partir de» para «ir hacia», sino un enderezarse a aquello que ahora, por vez primera, «está al llegar»: el «distanciamiento» *(Ent-Fernung)* del ser-esente es, al mismo tiempo, el acercamiento a la *manifestabilidad* en cuanto tal. No se trata de «referirse» a algo, sino de desentrañar los mecanismos inherentes a todo *ferre,* a todo «portar», ofrecido y enviado en la proferencia, referencia, transferencia, diferencia, etc. Todo esto tiene su —limitado y correcto— derecho, pero ¿qué significa en el fondo este juego de «llevar y portar»? O si queremos: ¿qué se oculta tras la raiz de todo lenguaje: la *metáfora*?

En todo caso, está ahora claro que calificar la preparación del pensar venidero como «ontología fundamental», según se hacía entre 1927 y 1930, llevó necesariamente al error de imaginarse el acaecimiento (¿la temporaciosidad de *Ser y tiempo*?) como un fundamento del ser mismo. En 1962, se desecha por completo tal rótulo (ZSD, 34). Sólo que, tras la autocrítica, ¿qué nos queda de positivo? ¿Es acaso posible pensar el ser *sin* el ente? Desde luego, conocemos las condiciones de tal pretensión: no pensar —ontoteológicamente— el ser como *summum ens,* ni verlo —postkantianamente— como fundamento de la diferencia ontológica, donde *uno* de los términos de ésta es a la vez fundamento de la relación (tal parece ser la entraña de la

dialéctica hegeliana). Pero, yendo más allá del propio Heidegger de 1927, la conexión de ser y tiempo no significa tampoco ni que el presente derive del asistir (con lo que estaríamos en un nuevo y sutill platonismo: el tiempo como imagen de lo eterno), ni lo inverso: que el asistir sea consecuencia del tiempo (un refinado neohistoricismo, tantas veces achacado a Heidegger). Ahora, en 1962, sólo se dice esto: desde y en el asistir mismo *se ofrece* tiempo en el lenguaje de los hombres. Y, en un verdadero punto de fluxión, en un soltar amarras respecto a la entera tradición filosófica (incluyendo en ella quizá al propio Heidegger), se afirma: *Nun aber* («pero ahora»)..., ahora se trata de pensar el «dejar» *(lassen)* que daba lugar a la asistencia, al ser (ZSD, 39). «Dejar» quiere decir: acceder y conceder *(zulassen)*, ofrecer (*reichen:* tender, gracias a lo cual se alcanza algo. Se trata del sentido más íntimo del tiempo), enviar (*schicken:* destinar. Es el sentido del ser), dejar-pertenecer (*gehören-lassen:* dejar suelta, a su suerte, la copertenencia de tiempo y ser en el mundo como cuaternidad). El desprendimiento, la *Gelassenheit* heideggeriana llega así a su límite extremo. Antes, en *La proposición del fundamento,* la rosa era sin porqué, mas al menos *demoraba* en su ser. Pero el acaecimiento no es rosa: no demora, sino que es la demora misma, la di-ferencia. El acaecimiento carece de sino, es *geschicklos* (ZSD, 44). La historia del olvido del ser ha concluido... con el reconocimiento de la necesariedad de tal olvido. Ahora cree Heidegger poder sostener el desnudo: «que» el ser se olvida, y «que» acaecimiento *(Ereignis)* es expropiación *(Enteignis)*. Pero ni él, ni nadie, sabrá nunca *por qué* (no hay razón alguna de que lo Propio se repela de sí mismo, para siempre —contra Hegel, que creía posible la asunción del momento negativo). Todavía en 1947, en la *Carta sobre el humanismo,* podía decir Heidegger, con el primer verso del fragmento 6 de Parménides: *Es ist... das Sein.* Ya no: el hacerse valer del acaecimiento conlleva la desaparición del ser (*Verschwinden des Seins:* ZSD, 46). Acaecimiento es *neutrale tantum:* siempre había estado ahi, a nuestra vista, sin ser reconocido, patente en la «y» de *Tiempo y ser.* Y ello implica: adiós al planteamiento y lenguaje de *Ser y tiempo,* contaminados por el trascendentalismo imperante, tanto en los neokantianos marburgueses como en Husserl (ZSD, 47). Adiós también a toda «producción», ya sea modulada como ποίησις (Aristóteles), *creatio* (Santo Tomás) o *positio* (Kant, y la modernidad toda). Es verdad que ya en los albores se daba una seña de ese abandono, patente en la imposibili-

dad de pensar la escisión platónica entre παρουσία y όν (la esencia no «produce» lo ente). Heidegger dice, ahora, lo oculto en el decir de Platón: acaecer —que es dejar asistir y, por ende, dejar la asistencia a su suerte— es: «traer-a-lo-abierto» (*ins-Offene-bringen:* ZSD, 49). Mas lo que es llevado así a eclosión no es el εἶδος (como en el platónico «salir de lo oculto»), sino el acontecer del ente finito.

¿Adónde hemos ido a parar, tras el salto? Heidegger se limita a afirmar aquí que el ingreso del pensar en el acaecimiento no implica una detención de los envíos y destinos (*Schickungen:* ZSd, 53). El final de la historia de la metafísica no es sin más el final de la historia (son posibles varias historias —incluso simultáneas—, como posibles son distintas *Menschentümer*, «maneras de ser hombre»: de ahí la atención del último Heidegger al pensamiento oriental). La liquidación tecnocientífica del lenguaje de la metafísica no es, sin más, el final del lenguaje. El lenguaje natural no es metafísica: lo es sólo nuestra interpretación de él (ZSD, 55).

Una prueba brillante de esta búsqueda de nuevos caminos para decir lo que en la metafísica (y sólo en ella) es indecible viene constituida por un bellísimo y breve opúsculo: en el fondo, el catálogo (piénsese en las resonancias griegas del término) de una exposición de litografías de Eduardo Chillida en la Galería Erker, de St. Gallen en 1969. Se trata de un trabajo que debe ser meditado en conexión con *La cosa,* y *Edificar habitar pensar* (ambos, en *Ensayos y conferencias*). Al hilo de una dilucidación de las esculturas de Chillida, y de la escultura en general, se pone aquí en cuestión tanto la pretensión de universalidad del espacio científico-técnico como la supuesta creencia del arte moderno (no figurativo) de que sólo se estaría «a la altura de los tiempos» entrando en controversia con tal espacio. Pero, ¿qué ocurre con el espacio que se da a ver desde la obra de arte misma, con independencia de lo que de ella digan los críticos, y los propios artistas? El proceder de Heidegger es bien significativo: dejar hablar al espacio mismo, sin adherencias ni presupuestos (fidelidad fenomenológica, pues), y explicitar ese hablar desde el hondón del lenguaje cotidiano (un proceder seguido ya por Aristóteles). Por lo primero, se trata de preguntarse por el juego recíproco del espacio como *sitio* o *plaza,* como *volumen* y como *vacío* (en las oquedades o intersticios). Por lo segundo, ya no basta con preguntar, sino que hay que ponerse a la *escucha* del lenguaje (radicalización propia del Heidegger postrero: a partir de los años

sesenta). Y el camino es siempre el mismo: se trata de dinamizar, de convertir en verbo infinitivo lo al pronto signado como sustantivo. «Espacio» *(Raum:* pensemos en el *room* inglés) es la coagulación del «espaciar» *(räumen).* Espaciar es despejar, dejar libre un lugar, librándolo de la confusión caótica de lo múltiple. Espaciar es comprometerse, inmiscuirse (recordemos la vía paralela, más honda y extensa: al ser le hace falta el hombre, con su decir). Digamos, de pasada: la *Gelassenheit* no es dejar las cosas, despreocupadamente, a su suerte, sino serena visión del compromiso, del litigio entre hombre y ser que es la «cosa» (la «causa» latina). Por ello, todo espaciar remite, en el fondo, a un *aviar (einräumen),* un abrir vías de comunicación del hombre con las cosas (condición previa del habitar) y de las cosas en su copertenencia. Por lo primero, el avío es un *acuerdo:* por las vías abiertas se deja que las cosas *aparezcan* (acuerdo secreto que regulaba los modos de donación del fenómeno en *Ser y tiempo:* estar a mano, ser delante de la mano o estar presente, ser en procura para y con lo otro y los otros, etc.). Por lo segundo, el avío es un *arreglo:* una propuesta de reglas de congregación de las cosas. Acuerdo y arreglo mientan: concesión de *lugares.* Y cada lugar (corazón tachado del mundo como cuaternidad) abre una comarca, una múltiple posibilidad de encuentros. Adviértase la inversión: los lugares no son puntos —en el fondo, indiferentes— ubicados en un espacio previo. Tampoco son resultado o producto del avío (con lo que se recaería en el idealismo): ellos incitan al avío, mas sólo se reconocen en él. Y llevando a un extremo (que algunos verían paroxístico, *quasi* peirceano) la teoría del signo de *Ser y tiempo,* Heidegger dice ahora: las cosas *no* están en un lugar; *las cosas son lugares.* En esta controversia y copertenencia litigiosa de lugares, la corporeización, el dar bulto y volumen a posibilidades abiertas, localizadas, es lo propio de la escultura, que no puede ya consistir en ser mera imitación de cosas «naturales», ni ornato dentro de una morada ya establecida. Al contrario, los lugares abiertos por la escultura agrupan, reúnen en torno a ellos un espacio libre, que otorga habitación al hombre entre las cosas y deja demorarse a las cosas mismas (este pasaje crucial debe ser leído en correspondencia —y crítica— con la doctrina sobre la arquitectura y el templo griego de *El origen de la obra de arte.* Cf. mi *La guarda del espíritu,* en el colectivo, compilado por mí: *Heidegger, la voz de los tiempos sombríos.* Barcelona, 1991). Este espacio libre puede entenderse como un *vacío,* mas no como si ello constituyera una falta

o defecto (creencia metafísica en el Ser como plenitud, sin hiato: bien redondo y esférico). Vaciar (como se vacía la jarra sacrificial de la conferencia *La cosa*) es desbrozar, limpiar y articular: crear senderos, abrir posibilidades inéditas. Vaciar, podríamos decir nosotros, conectando el catálogo de 1969 con la conferencia de 1962, es *ofrendar:* abrir, en la estación-del-instante que es el estar humano, vías para el envío del ser. Y si ofrendar y tender era el sentido íntimo del tiempo, entonces se ve cuán fácilmente se despacha al último Heidegger cuando se dice de él que ha sustituido el tiempo por el espacio. Lo que él ha hecho, más bien —volviendo de nuevo, *suo modo,* al inagotable Aristóteles—, ha sido pensar el lugar (la apertura de encuentros) como espacio de juego del tiempo. Un espacio de juego recordado también al final del curso *La proposición del fundamento:* la lisa justeza del juego del mundo en manos del niño divino.

3. *Controversia con Hegel*

Los textos de carácter más biográfico de Heidegger dan desde luego pábulo a la acusación, no sólo de menosprecio de corte y alabanza de aldea, sino de odio visceral hacia todo lo moderno (incluyendo en ese rótulo lo romano-latino, con sus prolongaciones católicas, la Tríada Descartes-Galileo-Newton y el americanismo). Sólo con honda inquietud y sobresalto puede leerse *Aufenthalte:* el diario del viaje por Grecia, de 1962. Y lo que más inquieta es seguramente que lo «griego» ensalzado (confrontado siempre con ventaja a la visión directa del paisaje, ruinas y museos griegos —Heidegger renuncia a visitar el Museo de Delfos, con el Auriga, Antínoo y sobre todo el *ómphalos,* antes ditirámbicamente cantado, ¡porque había mucha gente!—), lo que más inquieta, digo, es la fundada sospecha de que eso «griego» es, en el fondo, bien *decimonónico,* y está basado no sólo en «su» Hölderlin, sino en su buen maestro de Constanza, en el bachillerato, y en lecturas de la Teubneriana. De los hombres reales de Grecia sólo le interesa el que el alcalde de Itaca sepa alemán, porque ha estado en la República (ya se supone a qué menesteres dedicado); en Atenas se apresura a ponerse en manos de una amiga alemana «de casa» (luego, editora de *Aufenthalte*), que le lleva en coche por «bien cuidadas carreteras». Por lo demás, Venecia es fea y sucia, buena muestra del «espíritu»

italiano (corruptor de lo griego, ya se sabe), y los pueblecitos griegos están llenos de casas de pisos, al estilo «americano». En una palabra, Heidegger se comporta como un *turista* ejemplar, que lee desde la cubierta del *Yugoslavija* libros y poemas, en vez de saltar a tierra, y que deja de ver Patmos —ni siquiera a distancia— porque ha echado un sueñecito.

Por fortuna, los textos propiamente filosóficos (o postfilosóficos, si se quiere), en su quizá bien calculada ambigüedad, permiten —sin demasiada violencia— una lectura bien distinta de la modernidad, siempre al hilo del *dictum* hölderliniano de lo salvador que crece *en* el peligro (malinterpretando por cierto a Hölderlin, como Pöggeler prueba en su Epílogo). Cuanto más aumenta la *conciencia* del hombre moderno de que él *sabe* muchas cosas (y si se extrapola esa conciencia, pseudohegelianamente, a la de un Nosotros total, acaba por creerse *uno* que *se* sabe todo), tanto más se retira el ser y deja ver sólo lo salido de lo oculto (ZSD, 56), en cuanto algo manipulable y disponible. Pero, justamente entonces, y sólo entonces, se echa en falta el ocultamiento en cuanto tal (Nietzsche, a su martilleante manera —la del *Crepúsculo de los ídolos*—, no parece haber notado que su elogio del mediodía hace resaltar, por vía de ausencia, la enormidad de la falta de sombra). Ahora es cuando, en el mundo in-mundo regido por la estructura de emplazamiento, se muestra ésta como la *Zwischenstation,* la estación situada entre dos historias o envíos; el *Gestell* es jánico: por un lado, extrema acuñación del ser, ahora llegado a sus confines (pura dispersión, frente a la gran simplicidad del inicio); por otro, *Vorform,* forma preliminar del acaecimiento. Y en ello consiste la *experiencia* (la alusión al Hegel de la *Introducción* a la *Fenomenología* es aquí clara): desde lo inhóspito, tornar a hospedarse en la residencia del acaecimiento (ZSD, 67; una residencia, se supone, menos frustrante que la de esa Grecia buscada con el alma). Ahora, desde *Tiempo y ser,* puede volver Heidegger la vista atrás, al camino recorrido, y darse cuenta de que éste, en múltiples ramificaciones, se ha movido siempre dentro de la misma comarca: la «propiedad» *(Eigentlichkeit)* era el punto de partida, en *Ser y tiempo;* pero el lugar del que brotaba era ya, aunque inexpresado, el *Ereignis.* Los caminos y sendas tomados dicen, todos ellos, lo mismo: finitud, confín, límite, lo propio. Y lo esencial: «ser o estar oculto, hacia lo propio» (*ins Eigene Geborgensein:* ZSD, 58). No cabe ya preguntarse por el sentido de «*lo* propio», ya que esta neutralización no deja de

ser un expediente (poco afortunado, además). No se trata de una palabra o un término (y menos de un referente «real»): *eigen-* se dice siempre, como buena raíz que es, sólo en consonancia, y de ella brotan las ramas de todo un campo semántico (la protocomarca): *eigentlich, uneigentlich, eigentümlich, Ereignis, Enteignis, geeignet, zugeeignet,* etc. No hay modo de captar aisladamente lo «propio», al igual que la ocultación se ofrenda y destina en el descultamiento.

Esta protoinscripción en el corazón de lo real, esta *archiescritura* (por decirlo al modo derridiano), más honda y esquiva que el acaecimiento mismo, parece brillar polarmente en un cielo *toto caelo* distinto al de la consumación de la metafísica, regida por un término que, muy sintomáticamente, peraltara también el propio Heidegger entre 1927 y 1933: *Selbst,* esa palabra intraducible al castellano y que vertemos convencionalmente como «sí mismo» (cf. el título del discurso del Rectorado: *Die Selbstbehauptung...*). Pero la mera mención del *Selbst* nos traslada al universo de Hegel, pensador que se convierte en destino para el Heidegger postrero, en el último filósofo de una larga lista de interlocutores. Los propios discípulos de Heidegger hicieron notar, en el Seminario de Todtnauberg sobre *Tiempo y ser,* sospechosas similitudes, que dejaban adivinar una incómoda cercanía (ZSD, 27, 51, 53).

Adelanto lo más significativo, a mi parecer. Urgido quizá por la necesidad de separarse de Hegel (al fin, un filósofo, mientras que Heidegger insiste en que lo que él hace no debe llamarse filosofía), el pensador se separa de la demasiado radical —y fácil— distinción de *Identidad y diferencia* (a saber: que Hegel piensa la diferencia en el interior de una identidad más flexible, pero identidad al fin, y que ahora hay que pensar la diferencia en cuanto diferencia), y formula una tesis, radical en su desprendimiento, que pone en un aprieto a los «diferencialistas» franceses, impregnados de nietzscheanismo. Tal el aserto, en toda su dureza: *dass es vom Ereignis her nötig wird, dem Denken die ontologische Differenz zu erlassen* (ZSD, 40-41).

La versión ha de ser tan ambigua como el original: «que, partiendo del acaecimiento propicio, resulta necesario dispensar al pensar de la diferencia ontológica». Entiendo que se quieren decir aquí al menos dos cosas, a la vez: 1) que es necesario que el pensar (esencial) se vea dispensado de la diferencia ontológica (puesto que ahora hay que pensar el ser sin respecto al ente); 2) que es necesario dispensar al pensar (metafísico), que atiende a y brota de la diferencia

ontológica (que el ser no sea ente implica ya una relación —por negativa que sea— entre ambos, como bien vio Hegel). El problema estriba en que éste es más bien un exhorto para un pensar venidero, sin que apenas quepa encontrar mayores determinaciones ni precisiones. Una cosa, al menos, está clara: cuanto más avanza Heidegger por sus últimas sendas, más le parece a él mismo —y a sus seguidores— que eso estaba ya en Hegel (una vez mondado de tantas caricaturas, de algunas de las cuales es responsable el propio Heidegger). Por eso, la tarea urgente y obsesiva (los últimos esfuerzos coinciden con la vigorosa *Hegel-Renaissance* de los años sesenta) es la demarcación respecto al gigante suabo.

Una primera aproximación (a veces, ciertamente no muy feliz) se encuentra ya en la conferencia *Hegel y los griegos*, de 1958 (publicada en el *Festschrift* Gadamer de 1960). La causa en litigio, ya desde el título, es la metafísica en su integridad; pronunciar una sentencia sobre tal causa supone la *localización* de la filosofía en su completud cabal: Hegel. El curso del pensar hegeliano es visto, de manera bien escolar, como un *decurso* de la tesis, un *curso* progresivo a la antítesis, un *transcurso* a la síntesis (*Hegel y los griegos* es ahora accesible en *Wegmarken* —WM—; aquí, p. 431). Lo inadecuado de esta terminología «tética» —válida a lo sumo en Kant y Fichte— se explica sólo por el deseo de Heidegger de encajar *nolens volens* el «ser» hegeliano (según él: el Absoluto) en la *positio* kantiana, como se dirá tres años después, en la *Tesis de Kant sobre el ser* (WM 472-77; tr. 115-118).

Según Heidegger, lo especulativo en Hegel tendría el sentido del *speculari*, y la dialéctica pretendería reducir toda la complejidad de lo real a una *Weltformel*, una fórmula universal (WM 432; *cf.* *SP* 209. En 1969 [VS 96] será la física la que busque tal cosa). Cuando se encuentre la tal fórmula (¿qué decir del acercamiento de la Idea absoluta al tensor einsteiniano del campo unificado?) el ser del ente se habrá diluido en el método de la calculabilidad total (que corresponde, a su vez, al nihilismo de la movilización total denunciado por E. Jünger; *cf.* *Sobre la cuestión del ser*). Después de esta insólita conexión entre Hegel (Einstein)-Heisenberg y (Nietzsche)-Jünger, parece desde luego necesario advertir que las dilucidaciones sobre Hegel deben ser tomadas, en el mejor de los casos, como vías de acercamiento al propio Heidegger, aunque crezca a la vez la sospecha de una posible caricaturización para no dejar ver las semejanzas. Así, se dice que el ser hegeliano es «universalidad abstracta» (WM,

438), cuando la universalidad sale a la luz sólo con la *Lógica del concepto,* o que la verdad es certeza absoluta del sujeto absoluto que se sabe a sí mismo (WM, 439), fórmula que podría acercarse a lo sumo, y unilateralmente, a planteamientos de la *Fenomenología,* nunca del Hegel maduro. (*Cf.* la *Ciencia de la Lógica* y su quiasmo completo de disolución en el saber de los dos momentos: «objeto» y «certeza de sí». *WdL* 21: $33_{22\text{-}26}$).

Mayor interés presentan en cambio las distinciones entre el pensar de ambos. Hegel atiende desde luego a la acción de salir a lo oculto (la verdad), pero la habría emplazado en el espíritu, entendido como sujeto absoluto. Para Heidegger, la verdad remite al *lugar* del despejamiento *(Lichtung),* único lugar desde el cual cabe entender la errancia del *sujeto de representación.* El Uno-Lógos (*¿das Logische,* de Hegel?) sería en verdad un congregar aunador, un asistente dejar-perdurar (*Anwahren-lassen:* WM 441); la *alétheia* sería un dejar venir a comparecencia, constituyendo así el ser-esente (*Seiendsein;* recuérdese la controversia con Parménides, antes mencionada); y la *enérgeia* no habría de ser pensada como autoactividad, sino como una «productividad encaminada al asistir» *(Her-vor-gebrachtheit in das Anwesen).* El hombre, por último, es visto como «el dicente» *(der Sagende),* en el sentido —ya explicitado en la presente versión— de *sagen* como *zeigen* («decir» como «dejar ver»). En todos estos casos, cabe apreciar un esfuerzo por arrancar del modo de hablar aristotélico-hegeliano la raíz oculta: un origen ya no metafísico.

Una confrontación exclusiva con Hegel tiene lugar en el *Segundo Seminario* de Le Thor (1968), que toma como texto que debe ser localizado, «destruido» en sentido heideggeriano, y quizá en sentido general, el llamado *Differenzschrift* de 1801. La elección no parece muy feliz, pues esta primera publicación filosófica de Hegel, un escrito polémico contra Fichte, Reinhold y Bardili y en defensa de Schelling, está aún sobremanera influida por este último, y sólo en las grandes líneas profundas deja ver las decisivas mutaciones que sufrirá Hegel a través de los periodos de Jena, Bamberg y Nuremberg. ¿Aceptaría Heidegger que fuera interpretado su pensar desde *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus,* de 1914?

Ya en el *Primer Seminario* (1966), y en tácita —y maligna— equiparación de Hegel con el «maestro de los muchos» del Fr. 57 de Heráclito (e.d.: del «ignorante» Hesíodo), pone Heidegger como «ejemplo» a Hegel, para quien el día es *tesis,* la noche *antítesis* y, con

ello, el trampolín *(Sprungbrett)* para encontrar una *síntesis* de día y noche (que Heidegger no nombra): Qu. IV 205; VS 16. Resulta irónico, pues, que dos años más tarde eligiera como texto de estudio el *Differenzschrift;* allí podría leer que, desde el punto de vista de la división —que origina el estado de necesidad de (la) filosofía—, la «síntesis absoluta» es un más allá; y que, por ello: el «absoluto es la noche; y la luz, más joven que ella; y la diferencia de ambas, así como el brotar de la luz a partir de la noche, una diferencia absoluta»: G.W. 4: 16_{1-3}.

El seminario se centra en la división *(Entzweiung)* y en el consiguiente estado de necesidad *(Bedürfnis):* la filosofía tiene por origen tal estado, y por objeto salir de él (está enderezada pues al ἕν, a lo Uno); pero la filosofía misma *es,* igualmente, estado de necesidad. Lo infinito en Hegel es la potencia *(Macht)* de unificación, entendida como búsqueda de certeza absoluta (QU. IV 220; VS 30). Difícil unificación, en verdad, pues el origen de la división es el giro de la verdad en certeza (QU. IV 221; VS 31), con la consabida preeminencia del *ego cogito* y su emplazamiento como Sujeto. Así, la *conciencia* hegeliana es entendida como un «ver todo en conjunción» *(Alles Zusammensehen: ib.): co-agere.* Y la vía queda abierta a la interpretación de «ciencia» *(Wissenschaft)* como filosofía devenida saber absoluto del sujeto, que se sabe *fundamentum inconcussum* (Qu. IV 224; VS 33). El espíritu, por su parte, es entendido en el sentido de la conciencia absoluta (Qu. IV 245; VS 52), y el entero *Sistema de la ciencia* repartido en y reducido a *Fenomenología* y *Lógica.* El olvido del ser alcanza también, presumiblemente, a la entera *Realphilosophie* de la *Enciclopedia.* La filosofía hegeliana es vista como *geometría:* medida de la tierra de la conciencia, descubierta por Descartes, aunque es evidente *(selbstverständlich)* que no se trata de una medida científica, sino: «metafísica y total, o sea 'absoluta'» *(ib.).* Luego se dirige Heidegger a la dilucidación de una proposición del *Differenzschrift* (G:W: 4: 31_{11-10}), apuntando como meta del Seminario lo siguiente: posibilitar la lectura de *todos* los textos de Hegel en el curso mediado por el entendimiento de esta proposición cimentadora (QU. IV 246; VS 52-53). El texto —que doy muy resumido— dice que el método del sistema no debe ser denominado ni analítico ni sintético si éste aparece como un desarrollo de la razón, la cual no vuelve a recoger en sí la *emanación* de su aparición como duplicidad, sino que se *construye* en ella para llevar a una identidad condicionada

por la duplicidad, contraponiendo a sí, de nuevo, esta identidad relativa hasta progresar a acabada totalidad objetiva, que se unifica con la subjetiva en *intuición infinita del mundo (unendlichen Weltanschauung)*, que ha *contraído* su *expansión* en la más simple identidad. Todos los términos subrayados por mí serán recusados como schellingianos (y algunos ferozmente atacados, como el de «construcción») en el Hegel posterior. Es obvio que se trata aquí de la *polaridad* shellingiana, que procede por pares de opuestos: razón-unidad *vs.* aparición-duplicidad, identidad abstracta *vs.* relativa, totalidad objetiva *vs.* subjetiva, expansión *vs.* contracción. El resultado: la Razón originaria coincide como punto de indiferencia *(Indifferenzpunkt)* con la intuición infinita del mundo. De estas rígidas contraposiciones (cuyo método se irá decantando en Jena, hasta llegar a la crisis de 1803-1804) pretende extraer Heidegger la posibilidad de lectura de *todo* Hegel.

Por lo demás, Heidegger interpreta «mundo» en Hegel como: «lo ente en su totalidad», e «intuición» como: representación de lo singular en cuanto singular, *auch hier von Kants Sprache ausgehend:* («partiendo aquí también del lenguaje de Kant»: Qu. IV 246; VS 53). Está claro: *Weltanschauung* será, entonces, la intuición de la totalidad del ente como algo único. Y todo ello se explica desde una presunta *ley interna cimentadora de la dialéctica,* a saber: unificación de dos opuestos *qua* tales (sin que desaparezcan), que, al ser puesta, entra en oposición con otra unidad (¿cuál?); y estas dos unidades exigen a su vez unificación propia (QU. IV 247; VS 54). Obviamente, ésta es la denuncia que Hegel hace del *infinito malo,* que progresa *ad infinitum.* Asombrosamente, Heidegger se pregunta si esto no situará el dominio de lo finito bajo la figura de la falsa infinitud —¡evidentemente!—. Pero parece que «Hegel» encuentre un punto de apoyo: la identidad más indivisa, la unidad que tiene en sí toda contraposición. Y eso sería la infinita intuición del mundo, la cual es el Absoluto. La tarea de la razón será la de su despliegue, o sea, la combinación (*Verbindung* [¡]) de contrapuestos, a la luz de esa unidad más indivisa (Qu. IV 248; VS 55). Lo que pretende Heidegger se aprecia aún más claramente cuando explica qué sea *Aufhebung* en Hegel: asumir significa *tollere* (dejar brotar las oposiciones a fin de verlas), *elevare* y *conservare.* Con esta interpretación ya no es extraño lo que sigue: Jean Beaufret apunta entonces que en el término no hay, *pues,* «el menor carácter negativo» (Qu. IV 249; VS 55). Se sigue, pues, que la

famosa negatividad hegeliana —y la entera *dialéctica, que es el momento negativo* del método— es la verdad positiva; vía libre a Heidegger como único y verdadero descubridor de la Nada en la filosofía. Luego explica Heidegger la *construcción* (concepto explotado fundamentalmente por Eschenmayer y Schelling) en el sentido de la *producción* marxista, y atribuye la cosa a Hegel. La culminación es ésta: el absoluto es «la unidad, que es el último fundamento de toda posible contraposición». (Qu. IV 251; VS 57). Sólo que el propio Hegel dice, en cambio, que en las ciencias positivas no cabe hacer válido el *concepto*, sino solamente *fundamentos: Enz.* § 16, *Anm.*; y ello se explica en el § 121, donde el *fundamento* es definido como: «la esencia puesta como *totalidad*». En el *Zusatz* correspondiente, deja bien claro el *Formalismus* del fundamento: «resulta primero como asunción de la contradicción, para aparecer con ello como nueva contradicción». Justo el infinito malo que ya se temía (?) Heidegger. Pero Hegel critica justamente como formalista cualquier intento de explicación basado en el fundamento, que no conduce sino a vacías tautologías, como cuando el médico —muy *à la* Molière— «explica» que un hombre caído al agua se ahoga porque el hombre está organizado de tal modo que no puede vivir bajo el agua. Igual le pasa a la lógica formal. Confundir estas críticas —llenas de ironía, como es usual en Hegel— con lo propio del absoluto hegeliano llena de estupefacción.

Cuando se trata de preguntarse por el sentido de la representación *(Vorstellung)*, propone Heidegger una especie de «ejercicio en el *Kindergarten* fenomenológico» (Qu. IV 253; VS 58), porque, como dirá después (Qu. IV 255; VS 60): «el ejercicio fenomenológico es más importante que la lectura de Hegel». Tal ejercicio es el siguiente: la representación no apunta a un lugar físico, ni es una imagen, sino que tiene siempre respeto con las cosas. Hay que distinguir en este punto entre «presentación» y «percepción». Lo propio de ésta es su *corporaciosidad (Leibhaftigkait)*, lo cual remite a *Leib* (cuerpo vivo), cuyo límite no es la piel (eso sería confundir *Leib* con *Körper*), pero tampoco el *mundo* mismo; y mundo se da donde se da lenguaje (comprensión del ser). El protocolo no recoge cuál sea aquel límite, salvo la alusión a que las vacas no *ven* pasar trenes, de modo que es litigioso qué quiera decir «ver» (Qu. IV 254; VS 60). Comentando después el *dictum* hegeliano: «El absoluto debe *(soll)* ... ser reflexionado» (G.W. 4: 16_{21}), Heidegger dice exactamente (aquí no es

comentario del redactor, sino cita textual): *Sollen bedeutet hier: die Aufgabe der Philosophie.* («Debe ser significa aquí: 'la tarea de la filosofía'»: Qu. IV, 257, n.; VS 62, n. 4). Pero Hegel ha atacado toda su vida —y para empezar en el propio *Differenzschrift*— toda reducción de la filosofía (reducción propia —según él— de Kant, y sobre todo de Fichte) al *Sollen.* Elijo un pasaje casi al azar: «pero esta astucia [la de quien niega que todo lo racional sea realmente efectivo, porque hay cosas malas en el mundo que *deben* ser cambiadas] hace mal en figurarse que con tales objetos y su *Sollen* se encuentra dentro de los intereses de la ciencia filosófica». *Enz* § 6, *Anm.* En fin, el Seminario concluye con una interpretación sobre la *proposición especulativa.* Se afirma que, al pasar el predicado a sujeto (p.e.: en «Dios es el ser»), hay un *Gegenstoss* en el que cambia el sentido del «es» [no se dice por qué]. Ahora, «El ser es Dios» significa: «El ser *istet* Dios», en el sentido transitivo y activo del Maestro Eckhart: es el ser desplegado mismo el que posibilita el ser de Dios. (Me permito remitir al respecto a mi traducción y comentario de la proposición especulativa, en: *Hegel, especulación de la indigencia.* Barcelona, 1990, pp. 13-109). Así acaba el Seminario.

En el Tercer Seminario (1969) se vuelve sobre el tema, y de modo seguramente más intenso y rico, ya que lo aquí en cuestión (esp. en la sesión del 6 de septiembre) es el sentido del propio *pensar,* en confrontación con la *metafísica* kantiana —adviértase que el último Heidegger se niega constantemente a compararse con otro pensador, ya que él se cree en un campo distinto de la filosofía *—. El punto es el siguiente: que el ser no sea ente [o, más exactamente: «que no sea esente» *(seiend)]* es la diferencia ontológica, la cual mantiene ser y ente a distancia. De tal diferencia no es capaz la metafísica: es más bien aquélla la que sostiene a ésta; es, en palabras kantianas, la condición de posibilidad de la ontología (Qu. IV 280; VS 84). Sólo *Ser y tiempo* ha comenzado a tematizar explícitamente la diferencia, al equiparar: «el ser no es esente» a «el ser es nada». Ahora ve Heidegger que es mejor suprimir el «es» —un primer paso había sido ya dado con la interpretación eckhartiana de «ist» como

* *Protocolo de Zeit und Sein* (ZSD 51): «... cabría hacer incluso una tabla de concordancias y constatar que Heidegger dice más o menos lo mismo que Hegel. Toda esa manera de ver presupone, empero, que hay una filosofía de Heidegger. Si no es así, se le quita a toda comparación el suelo desde el que comparar.»

«istet», correspondiente al uso heideggeriano de «west»: (ello) esencia»— y escribir:

Ser: Nada

¿No es esto lo que dice Hegel cuando afirma: «El puro ser y la pura nada es, pues, lo mismo» (G.W. 21: 69_{24})? Hay que *localizar*, por consiguiente, esta proposición, ponerla en *su* lugar. Su lugar es, cree Heidegger, el del saber*se* y, más exactamente, la certeza absoluta del *cogito me cogitare* (Qu. IV 282; VS 86). Ser es lo *contrapuesto* a la conciencia. Por eso se le denomina en la *Lógica* lo inmediato indeterminado: porque la conciencia es mediación y determinación *(ib.)*. Aparte de que tal contraposición sólo tendría, acaso, sentido en la certeza absoluta de lo sensible (¡inicio de la *Fenomenología*, no culminación del sistema!), veamos lo que Hegel tiene que decir de toda *contraposición:* «De hecho, en ninguna parte, ni en el cielo ni en la tierra, ni en el mundo espiritual ni en el natural, hay un tan abstracto «o - o» [en nuestro caso: «o ser o conciencia»] como el entendimiento afirma». (*Enz.* § 121, *Zus.* 2).

Heidegger entiende que la nada es concebida tan originariamente *desde* la conciencia como el ser. Pero, de seguir los textos de Hegel, hay que decir que ni 'ser' ni 'nada' son *concebidos*, porque no son sino abstracciones que sólo tienen sentido (aparecen en la *Lógica* expuestas en anacolutos, y no en proposiciones) como extremos del *devenir*. Y decir que Hegel pretende identificar «devenir» y «conciencia» es algo que a mí, al menos, me resulta incomprensible. Lo que sí es claro es que: «... si el algo *mismo*... es diverso, lo es por *su propia* determinidad; y con esto ya no se mienta la diversidad, sino la diferencia *determinada*» (*Enz.* § 117, *Anm.*). De modo que al ser no le está contrapuesta la conciencia (eso se cree el entendimiento), sino que *su* determinación es de carácter indeterminado. Eso es algo, por lo demás, para lo que ni siquiera es preciso recurrir a Hegel, sino que ya lo sabía Leibniz, como el suabo reconoce: «Este es el sentido del principio leibniziano [de los indiscernibles]» *(ib.)*.

En la sesión del 9 de septiembre se hace entrar en colisión la *nada* de la *Lógica* y la de *¿Qué es metafísica?* Comenzando por el tema, ya conocido, de la «fórmula universal» de la física, y pasando a la biofísica (capaz de producir hombres *), se desemboca en el auge de

* Tema que preocupa sobremanera al último Heidegger. *Vid.*, por ejemplo, la entrevista con R. Wisser (1969) en *M. Heidegger im Gespräch*. Münich, 1970, p. 73.

los nacionalismos basados en la técnica, para pasar a examinar la proposición hegeliana* —de la que parece haberse olvidado su carácter especulativo (realzado todavía el año anterior: 1968): ahora se trata de una *proposición ontológica* (Qu. IV 295; VS 98); sólo su forma sería dialéctico-especulativa. Lo que dice Hegel es exactamente lo contrario, al hablar justamente de la mismísima proposición («Ser y nada es lo mismo»). Con razón —dice Hegel— son chocantes tales proposiciones: «porque lo incorrecto y torcido estriba en que, aunque es realizada la *unidad* y en ella yace la diversidad..., esta diversidad no es a la vez proferida y reconocida. De hecho, una determinación especulativa no se deja expresar correctamente en forma de una tal proposición» (*Enz.* § 88, *Anm.* 4). El *contenido* de las proposiciones ontológicas es especulativo; su *forma* no (pues es la de un juicio). Por eso es por lo que hay que pasar al silogismo. Es la interna inadecuación de la primera proposición de la *Lógica* la que engendra el entero proceso. Reducir a Hegel a esa primera frase es hacer de su filosofía algo tan pobre, abstracto e indeterminado como la estación de partida. Así, el famoso símil de la *Lógica:* el contenido de la ciencia pura es la exposición de Dios, tal como en su esencia externa es antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito (*G.W.* 21: $34_{8\text{-}11}$), es interpretado desde el modelo aristotélico del arquitecto, aunque resuena aquí más el demiurgo del *Timeo*. Primero, se vierte «en alemán» *creatio (Schöpfung;* el texto hegeliano dice *Erschaffung)* como *producción (Herstellung)* (*Qu.* IV 295; VS 98). Así resulta posible acercar esa concepción a la del *Gestell;* pero el Wahrig *Wörterbuch* define *Erschaffung* como: «entstehen lassen» («dejar que surja algo»: Gütersloh, 1971, pp. 1147-1148). Luego se dice que: «Dios piensa antes de la creación el εἶδος del mundo, o sea, la totalidad de las categorías. Este es el sentido de la ontología o 'Lógica hegeliana'» *(ib.)*. Y se concluye: «Con conceptos kantianos: de esta especie es el sentido del *intuitus originarius*.» Heidegger no cita la proposición especulativa previa al símil: «Este reino [el del

* Que la gradación no es en absoluto inocente lo muestra a las claras *Zeichen* (1969): «Lo que queda por preguntar es si la sociedad industrial... puede ser pensada con suficiencia con ayuda de la dialéctica marxista, o sea, y por lo que hace a su principio, con la metafísica de Hegel. El método de la mediación dialéctica se escabulle y pasa de largo ante los fenómenos (por ejemplo, ante la esencia de la técnica moderna). ...La dialéctica es la dictadura de lo carente de pregunta [de lo incuestionado: *Fraglosen*]. En su red se ahoga toda pregunta» (AED 212).

pensamiento puro] es la *verdad, tal como ella es, sin velos, en y para sí misma*» (*G. W.* 21: $34_{7.8}$). Calla también que, dos párrafos después, critica Hegel la opinión (que siguen de antemano las ideas platónicas) de que la verdad sea algo de lo que pueda echarse mano *(Handgreifliches)* (*ib.* 34_{21}) y que, en el párrafo que sigue, reprocha a la *filosofía crítica* y al idealismo posterior su angustia *(Angst)* ante el Objeto, lo que les lleva a dar «a las determinaciones lógicas una significación esencialmente subjetiva» (*ib.* 35_{13}). Y es que la ciencia tiene que presuponer «la liberación de la oposición de la conciencia» (*ib.* 35_{16}). Sinceramente, cabe el atrevimiento de preguntarse si Heidegger ha leído la *Lógica* —que yo sepa, nunca dio un seminario o curso completo en donde ésta fuera tema explícito—. Según Heidegger, Hegel se mueve sólo en el lado *ontológico* de la diferencia, enunciando el ser del ente *à la* Kant: como *objetualidad del objeto* (*Qu.* IV 295; VS 98). Por el contrario, para Heidegger vale (en un sentido que no es el del *nihil privativum*):

Ser: Nada: Mismo

(*Qu.* IV 296; VS 98). En tal *enunciado* no se está ya del lado del ser ni del del ente: es la diferencia misma la tematizada aquí. Hablar de la diferencia *sin atenerse a ella* es *abandonar* la metafísica: *El anular la nada «es» el ser* (Qu. IV 296; VS 99). Pero anular *(Nichten)* no es negar *(Verneinen)*, sino que aquí se apunta a la actividad del ser, por la cual todo ente es. El origen de éste «es» (en *paso atrás:* «istet», «west», «:») es el acaecimiento del ser como condición de arribada de lo ente. Y este es el sentido —dice Heidegger, mirando hacia atrás— de *Zeit und Sein:* pensar más originariamente el «dejar» *(Lassen)* que el «dar» presente en «se da», «hay» (Qu. IV 300; VS 102). El paso, un paso que comienza en la *Carta sobre el humanismo,* es:

Das Sein ist: Es gibt Sein: Es lässt Sein
(«el ser es»: «se da ser»: «se deja ser» y «se deja el ser»).

Las tres etapas, en las que se puede apreciar la tematización y salida de la metafísica, son, entonces:

a) *óntica:* «lo que hay» (hay *entes*)
b) *metafísica:* «que hay» (hay *ser*)
c) *tarea del pensar:* «*dejar* que haya lo que hay».

Ahora, se hace *epoché* del Ser (*Qu.* IV 300; VS 103). La época del ser es puesta entre paréntesis, y abandonada a su suerte (su sino). *Lassen* es *Ereignis:* en este lugar no hay ya espacio para el ser. Pero ¿cómo es posible *decir* tal acaecimiento? La pregunta nos lleva al enraizamiento del *lenguaje como suelo natal.*

4. *Lenguaje y suelo natal*

En 1957 publica Neske la conferencia (ampliada y elaborada) de Lorrach (1956): *Hebel - der Hausfreund.* El opúsculo despierta las iras —y aun el sarcasmo— de un por otros conceptos excelente pensador español, ya fallecido *; ello ha influido, en mi opinión, en la recepción de Heidegger por parte de nuestros intelectuales. Quizá sea ya hora de afrontar *sine ira et studio* escritos como el aludido, en pos de un sentido que aquí no cabe sino apuntar brevemente. Johann Peter Hebel (1760-1826) es —para el pensador— el *amigo de casa.* Y ello porque su poesía ha ganado universalidad a fuerza de fidelidad a la propia tierra (Alamania) y al propio dialecto: «El dialecto es la fuente, llena de misterio, de todo lenguaje crecido» (AED 134). Heidegger no piensa, pues, la lengua propia *(Mundart)* como degeneración del lenguaje «culto», válido universalmente para un Estado y, al límite, entendido como lenguaje *perfecto:* el lenguaje de la matemática y la computación. Ello supondría el fin de la *lengua* y el fin de la *tradición,* siendo más inquietante aún que tal fin no venga a comparecencia, sino que se acepte el hecho como triunfo de la civilización (Tercer Seminario de Le Thor: *Qu.* IV 294; VS 97). Hacer que el lenguaje acceda a lo simple: ésa es la tarea, que todo «lo transforma al suave brillo de la palabra quedamente sonora» (AED 138). Sólo el lenguaje, como lengua vernácula, deja habitar. Hoy, el *habitar del hombre* (título de una breve alocución de 1970), se ha convertido en mero contenedor *(Behälter),* en el que está «uno» metido. Pero se olvida que *sólo* por el habitar *(Wohnen)* se da algo así como «casa». Ese habitar es un peregrinaje del nacimiento a la muerte, en la tierra y bajo el cielo (alusión a la cuaternidad). Eso es *mundo:* un 'entre' múltiplemente desplegado (*vielfaltiges Zwischen:*

* M. Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger.* Barcelona, 1959, pp. 252 s. Ya el título es bien significativo del enfoque desde el que se entendía a Heidegger.

AED 139). Si el lenguaje es casa del Ser, «el mundo es la casa que los mortales habitan» *(ib.)*. Pero Hebel mismo, al igual que Hölderlin —al final de *Como cuando en día de fiesta*— es demasiado consciente de su misión como poeta para considerarse «amigo de casa». Tal es más bien la *luna* (*der Mond:* masculino en alemán). Y ello porque la luna es el primer hacedor de calendarios (*Kalendermacher:* AED 141), igual que Hebel escribe un calendario que *mide los tiempos*. Pero también porque, como el poeta, su esplendor es un resplandor *(Widerschein)* recibido de otro lugar. También el poeta recibe el fuego sagrado (Hölderlin) del Decir, y lo transmite a los hombres envuelto en el canto. Es el decir poético el que precede y acompaña a los mortales en su peregrinaje: algo, pues, ni terrenal ni celestial, sino un «entre» que conmemora de consuno lo quebradizo y pequeño de su palabra y la finitud de los mortales. «Amigo de casa» es el nombre que hace señas —como el oráculo délfico en Heráclito— hacia la esencia de la poesía: reunir y coligar mundo en el Decir. Pero ello no implica (—una *vexata quaestio* en Heidegger desde *WhD?*—) desprecio ni ignorancia respecto a la explicación *científica* del mundo. Hebel es buena prueba de ello: el poeta es a la vez un ilustrado que, en su *Kalender,* atiende tanto a la naturaleza en su *computabilidad* como a la reconducción de la naturaleza a su *naturalidad* (AED 144) —otro punto discutido en Heidegger desde el *natural* «viento en las velas» de *Ser y tiempo:* ¿es el mundo campesino más *natural* que el mundo de la ciudad? —y si lo es, ¿por qué?

Heidegger recuerda al respecto la calificación de Hebel dada por Goethe: Hebel hace campesino *(verbauert)* al universo (AED 145). Lo digno de pregunta es —alusión al *Ge-Stell*— el hecho de que ambos circuitos: el decir poético y la explicación científica, se alejen progresivamente. En 1970 *(Das Wohnen des Menschen)* se precisará: no hay tanto un alejamiento como una conversión de la poesía en *producción* literaria (AED 213). Cuando tal ocurre, la filosofía se acaba en las ciencias y la poesía en industria de entretenimiento, y naturalmente se sigue viviendo. Pero el mero vivir no es un habitar. Si se *habita,* se hace según la palabra de Hölderlin: *poéticamente* (AED 147) (*vid.* VA II 61-78: «...dichterisch wohnet der Mensch...»). Cuando una cosa se dice, la expresión alemana es: «traer al lenguaje» *(zur Sprache bringen)*. O sea: dejar que, a través del decir, aparezca algo hasta ahora oculto; corresponde, pues, este pasaje al «dejar-asistir», aludido al final de la controversia con Hegel. Es el lenguaje,

entendido siempre como lengua vernácula, no *artificial,* el que trae a su propio acervo el tesoro de todo aquello que tiene carácter de esencia *(Wesenhaftes).* Tal tesoro se agosta cuando la propia «lengua materna» *(Muttersprache)* se convierte en instrumento de información (AED 148). De propio, es el lenguaje el que habla, no el hombre. Este lo hace sólo en cuanto que *corresponde* al lenguaje. La palabra es «sentido sensible» *(sinnlicher Sinn),* que abre la amplitud del espacio de juego entre tierra y cielo (AED 150). Puede decirse, pues, que es el lenguaje natural el que avía (abre vías en) la cuaternidad. El lenguaje convierte al mundo en casa. Por eso es el poeta Hebel (que abre caminos y sendas para mantener habitable el mundo) el amigo de casa.

La conferencia *Sprache und Heimat (Lenguaje y suelo natal:* 1960) continúa esta línea, y aleja, en mi opinión, definitivamente toda sospecha de *patriotismo* de tipo fascista o estatalista en Heidegger. Se hace derivar aquí la voz «dialecto» de *dialégesthai,* lo cual llevará necesariamente a la diatriba contra la dialéctica, a la que ya he aludido: un hablar en cada caso (*je;* expresión típica de Heidegger desde *Ser y tiempo,* y que muestra a las claras su desconfianza ante lo total y clausurado) unos con otros, «y ello significa: un oírse unos a otros» (AED 156). El dialecto o forma oral *(Mundart)* es el lenguaje materno, y a la vez y previamente la madre del lenguaje *(ib.).* Imposible *habitar* en un *mundo* —ambas palabras dejarían entonces de tener sentido— en el que no se den respectos, entroncados en la tradición, entre lenguaje, lengua materna y suelo natal. Ello no implica en el pensador una cerrazón provinciana. La conferencia fue pronunciada en Wesselburen (Holstein Occidental, ya en la península de Jutlandia) y, sin embargo, consiste sustancialmente en la lectura y comentario de *Der Sommerabend:* un largo poema de Hebel en alamán, frente a un público que tiene su propia lengua vernácula. A Heidegger le interesa precisamente esto: despertar armónicos en las diferencias de cada caso: un proceder que se ajusta a su dilucidación de palabras sueltas en VA, y que está conscientemente *toto caelo* alejado del silogismo hegeliano. El lenguaje mora en el decir *(sagen),* y éste es mostrar *(zeigen): dejar aparecer* aquello que, a su manera, «es y se esencia» (AED 171). Por eso, el decir es el origen de todo traer ahí delante *(her-vor-bringen).* Extremo de la errancia es entender, por el contrario, al lenguaje como algo surgido y al servicio de la producción: *Hervorbringung.* Como en *El origen de la obra de arte,*

Heidegger insiste de nuevo en la *originariedad* del decir poético. Pero tal decir no es ocurrencia del individuo, sino que fluye de la esencia poética del dialecto. Y tal esencia es aquello *ya siempre en vista (gesichtet)*; en una palabra, la *faz (das Gesicht:* AED 180) en la que *se da* a ver todo cuanto *hay*. No parece difícil sospechar aquí una correspondencia —y quizá un desafío— a la *facies totius universi* spinozista. Pero la determinidad de tal conseguida esencia hace variar de raíz el título mismo; no ya «lenguaje y suelo natal», sino:

«Lenguaje *como* suelo natal» (*ib.* 180)

Esta atención sostenida al decir poético —el mismo Heidegger intenta, especialmente desde *Aus der Erfahrung des Denks*, escribir poemas— deja en la sombra la relación entre este decir originario y el decir *tautológico* postmetafísico (¿cabe hablar de «decir» cuando se trata de decir «lo mismo»?). Claro que este decir es, fontanalmente, destructivo y precursor: se entiende que su tarea es preparar el advenimiento de lo destinado nuevamente en la poesía. De ahí su encaminamiento hacia lo *simple*.

La simplicidad buscada por el decir —no poético— se plasma, paradójicamente, en un poema de 1972: *Sprache* (*«El habla»:* AED 229; seguramente el poema más logrado de Heidegger). En él se pregunta por el tiempo en que las palabras (*Wörter:* objeto indiferente de uso) se harán de nuevo Palabra: por el tiempo en que el viento del viraje que apunta [al otro inicio] permanecerá demorando *[weilt]* cabe nosotros, en el suelo natal». Tal tiempo acaecerá si las palabras (*Worte;* en su sentido originario, «términos»: estación del instante, en donde demora el sentido enviado) *dicen*, en vez de tener un significado por designación. Un punto polémico interesante es el de la alusión a Wittgenstein (*Tr.* 1) en el Tercer Seminario (1969); decir que: *Wirklich ist, was der Fall ist* («es realmente efectivo lo que es el caso») es una proposición propiamente fantasmagórica, pues reduce lo real a lo que cae bajo una determinación: real sería entonces lo *fiable* (*Qu.* IV 260; VS 65). Lo que las *Worte* dicen es un mostrar que lleva al lugar del propiciamiento *(Eignis)*. En carta a Roger Munier del 26 de mayo de 1973, explica Heidegger su uso de *Eignis,* en lugar de *Ereignis*. Emplea esa palabra, dice, «a fin de mantener su fuerza expresiva a distancia del 'significado' de *Ereignis,* en el sentido de *eventus»* (En: M. Haar (dir.), M. Heidegger. *Cahiers de l'Herne,* p.

112). Lo que el propiciamiento propicia es el apropiamiento de los mortales a «lo que hace falta» *(Brauch):* es decir, también a la usanza y tradición (por eso el propiciamiento es calificado de *uralter:* «antiguo como el origen»). Ese lugar es evocado por el son que recoge el silencio *(Geläut der Stille);* ello apunta, a mi ver, al pensar tautológico: no decir muchas cosas, sino con-traerlas a lo propio. Allí, lo tempranamente-pensado *(Früh-Gedachtes)* (alusión a la piedad *[Frömmigkeit]* del pensar) del acorde que «apunta a» la diferencia entre ser y ente: la *Be-Stimmung,* que posibilita toda determinación y destino *(Bestimmung),* se alza a la contra, saliendo al encuentro (*entgegenstuft:* alusión al «hacer presente» —*Gegenwart*— y a la «comarca» —*Gegend*— que instaura —*Stift*— mundo), insertándose (*fügsam:* alusión al *Gefüge* como lo *encontrado* en el *Gestell*) en claridad. Realmente estamos ante un ejemplo admirable de concisión del decir poético, en el que se hacen resonar todos los temas del último Heidegger. Este poema es, a mi ver, el *lugar* más alto de reunión de las grandes palabras del anciano pensador. Y no sólo esto. El poema *Sprache* marca seguramente el último giro de Heidegger respecto a su localización de la esencia del lenguaje como *decir-mostrar.* En carta a Munier de 26 de octubre de 1973, y a propósito de la versión francesa del poema (en verdad intraducible), el pensador señala que éste ha sido pensado: «a partir de una más original experiencia del 'ser' como *brauchendes Ereignis* [«acaecimiento propicio que hace falta»], de suerte que la tesis anterior: 'El lenguaje es la casa del ser', en cierto sentido se invierte» (*L'Herne, op. cit.*, p. 113). ¿Por qué se invierte? Hasta ahora, el *estar* humano era entendido como: «el que hace falta» al ser, abriendo así la finitud («falta») de éste. Tal tesis sigue siendo válida, pero no es ya *originaria.* Es el *acaecimiento* mismo el que «hace falta», tanto al ser como al hombre. Esa apertura no procede de un cierre originario, sino que el acaecimiento es *falta:* la primigenia manifestación de esa falta es el *lenguaje.* Por eso no es él *casa del ser,* como si cobijara y guardara a éste, sino a la inversa «en cierto sentido»: en el sentido del rasgarse originario del ser: del mantenerlo a *campo abierto.* Aquí se apuntan las limitaciones del decir poético: éste habla desde el ámbito del lenguaje como casa del ser. En el poema *Der Fehl heiliger Namen* («La falta de nombres sagrados») (1974: AED 231) se alude enigmáticamente a los límites del poeta. Siguiendo la palabra de Hölderlin *(Dichterberuf),* se pregunta Heidegger si no será quizás el decir *pensante* quien «ayude a enten-

der» al poeta. En qué sentido, y qué haya que entender, queda en silencio: el silencio *dicho* en el pensar tautológico. Aventuro ahora, tímidamente, una versión del poema *Sprache:*

EL HABLA

¿Cuándo van a ser las palabras
de nuevo Palabra?
¿Cuando hallará su morada el viento de un giro que apunta?

Cuando las Palabras, la dádiva que viene de lejos,
digan
    —no den a entender, por medio de marcas—
cuando ellas, mostrando, lleven
al lugar
de inmemorial propiciamiento,
    —apropiando a los mortales a la usanza—
allí donde llama el son de la calma,
donde lo al alba pensado del acorde en destino
en claro entramado se alza a la contra.

5. *La guarda de la nada*

Desde 1971, el pensador se ha retirado a la pequeña casa (levantada, al principio, para albergar invitados) del jardín de la residencia de Zähringen (*vid.* autógrafo al respecto):

Für
Ihre Sammlung:

unser im Garten des Hauses am Rötebuck
gebautes Altenteil, das wir jetzt seit
drei Jahren bewohnen.

Frbg-Zähringen, d. 24. Juli 1974

Martin Heidegger

Un signo más del progresivo *desprendimiento* al que apunté al inicio de este apéndice. Las visitas se espacian cada vez más. Parecen lejanos los días del descubrimiento de Provenza: René Char, Georges Braque, Roger Munier, Jean Beaufret y siempre, al fondo, Cézanne: el único pintor que siguió a su manera el mismo camino pensado por Heidegger, según las propias palabras de éste. También queda lejos (mas presente en la memoria) Grecia y su luz: esa luz pindárica de la que emergen en azul montañas e islas, y que llevaba a Heidegger a profundizar, en la *Athenasvortrag* de 1967, en el sentido del *despejamiento*. Incluso de lo amado hace falta desprenderse. De una vida intensamente vivida, pródiga en avatares, obstinadamente enderezada a un único pensamiento que, dentro de la filosofía, se resiste a ser dicho, en el amoroso litigio con los poetas, ¿que le queda al anciano pensador? Queda el agradecimiento.

En un poema sin título, escrito tras cumplir los ochenta y cinco años y obsequiado a Winfried Herrmann, de Messkirch (a quien agradezco desde aquí su amable autorización para la reproducción del autógrafo de Heidegger), puede leerse lo que cabría considerar el testamento intelectual del pensador. Helo aquí:

Nach dem 26. September 1974

Allen Teilnehmenden am Bemühen einer
Besinnung im gegenwärtigen Weltalter sei für
ihr Gedenken der Dank zu-gedacht:

Dichtender als Dichten,
Gründender als Denken,
bleibe der Dank.

Die ins Danken gelangen,
bringt er zurück vor
die Gegenwart des Unzugangbaren,
der wir – die Sterblichen alle –
vom Anfang her
geeignet sind.

Martin Heidegger

Nach dem 26. September 1974:

Allen Teilnehmenden am Bemühen einer Besinnung im gegenwärtigen Weltalter sei für Ihr Gedenken der Dank zugedacht:

Stiftender als Stiften —Gründender als Denken— bleibe der Dank. Die ins Danken gelangen, bringt er zurück vor die Gegenwart des Unzugangbaren, der wir —die Sterblichen alle— vom Anfang her geeignet sind. —Martin Heidegger.

Tras el 26 de septiembre de 1974:

A todos los que toman parte en el esfuerzo de una meditación en la era presente, sean acordadas las gracias por haberse acordado de esta conmemoración:

Que más instaurador que el instaurar,
y más fundador que el pensar,
quede el agradecimiento.

A quienes han alcanzado el agradecer,
los vuelve aquél a poner ante
la presencia de lo inaccesible,
a la cual nosotros —los mortales todos—
desde el inicio
somos apropiados.

Martin Heidegger.

Ni siquiera dos años pasarían, y ya lo inaccesible accedía a Martin Heidegger. Sus últimas manifestaciones escritas muestran la fidelidad de un pensar a lo que le es apropiado desde el inicio. El último texto está dirigido a los participantes en el X Congreso Anual sobre Heidegger, en la Universidad De Paul (Chicago), y ha sido publicado con el título *Neuzeitliche Naturwissenschaft und Moderne Technik (Ciencia natural y técnica moderna)* en *Research in Phenomenology*. VII (1977) 1-2. El pensador saluda a los participantes con una pregunta, como hacen, cuando se saludan, quienes piensan. La pregunta es la única por la que, hasta ese momento, sigue inquisitivamente preguntando Heidegger: «Se tiene noticia de ella bajo el título: *Seinsfrage*» (p. 1). Resulta interesante este *Man kennt*. La cuestión del ser no es ya el preguntarse por el ser (como en *Ser y tiempo*), sino pensar el ser mismo como *Frage:* cuestión, problema y pregunta. Al final del Tercer Seminario de Le Thor hace Heidegger una fundamental precisión, no recogida en el protocolo, pero ahora ya accesible gracias a Jean Beaufret (En: *Chemin avec Heidegger. Cahiers de l'Herne, op. cit.*, p. 237): «Desde la *Carta sobre el humanismo* * sigo diciendo *Sein*, pero pienso *Ereignis*». Se pregunta por el ser, porque éste se oculta de diversa manera en las distintas épocas. Pero ahora, en la era de la civilización mundial acuñada tecnológicamente, la pregunta que pone al ser mismo en cuestión se ha hecho apremiante. En el artículo citado, Beaufret afirma que: «desde 1955, la única pregunta de Heidegger fue la de la técnica moderna como *Ereignis*» (p. 237). Por eso, la cuestión que Heidegger propone al Coloquio, y también a todos nosotros, es:

«¿Es la ciencia natural moderna —según se cree— el basamento

---

* El manuscrito —y su transcripción— está ahora impreso en la *Jahresgabe 1989 für die Mitglieder der Martin-Heidegger-Gesellschaft (Copyright: Dr. Hermann Heidegger)*, s.l., s.a. (13 págs.).

de la tecnología moderna o es ya, por su parte, la forma fundamental del pensar tecnológico, el precepto *(Vorgriff)* determinante y la incursión *(Eingriff)* constante del representar tecnológico en la maquinación de la técnica moderna, en su ejecución y en su organización?» (p. 2).

Heidegger duda que en el coloquio pueda, no sólo ser contestada tal pregunta sobre la relación entre la ciencia natural moderna y la técnica, antes —en *Sendas perdidas,* p.e.— contestada (ahora se ve que insuficientemente) en el sentido de una subordinación de la ciencia a la técnica, sino aun siquiera ser *emplazada* suficientemente. En esta duda —casi desdén—, ¿será aventurado preguntarse si se oculta *algo más* que la dificultad de la pregunta? Hablar aquí de «emplazar» *(stellen)* es sospechoso, dado el uso constantemente peyorativo del término. En 1969 (Tercer Seminario) se dice contundentemente: «En cuanto al interés de América por la *Seinsfrage* [¡], él vela a los ojos de los interesados la efectiva realidad de América: acuerdo *(Einverständnis)* entre la industria y los militares (el desarrollo económico y el armamento *(Rüstung)* por él exigido).» (Qu. IV 294; vs 97.) No se puede ser más claro.

Lo que de verdad dice la *Seinsfrage* es: pensar el legado que parte del inicio de la historia del ser, o sea, pensar la 'Αλήθεια en su índole propia *(Eigentümlichkeit),* y preparar de este modo la posibilidad para el hombre de *residir en el mundo.* Así, las palabras finales de la salutación enlazan, con toda coherencia, los diversos problemas caros al último Heidegger: ser como cuestión *(Ereignis),* ciencia y técnica *(Ge-stell,* inicio de la historia del ser *(Alétheia-Lichtung),* hacer practicable la residencia en el mundo *(Sprache als Heimat).*

El último discurso escrito es también una salutación, pero ésta más íntima y cordial: la dirigida al amigo y paisano Bernhard Welte (único, junto con el alcalde de Messkirch: Siegfried Schühle, al que estará permitido pronunciar un discurso fúnebre ante la tumba de Heidegger), con ocasión de su nombramiento de ciudadano de honor del pueblo natal (28 de mayo de 1976; Heidegger no vivió para pronunciar el breve discurso). El texto está recogido en AED 243. Concluye con estas palabras: «Pues preciso es meditar si y cómo pueda haber aún suelo natal en la época de la civilización mundial, tecnificada y uniformizada.»

Martin Heidegger murió en Friburgo de Brisgovia el 26 de mayo de 1976 (se cumplen, pues, quince años de su muerte). Está enterra-

do en la cercanía de la iglesia de Messkirch, que oyó sus primeros juegos. Sobre la lápida no hay cruz, sino sólo su nombre, los años de su vida y una *estrella*. Lo que la estrella hace brillar en la noche del mundo técnico lo presienten quizá quienes siguen transitando caminos y los hacen *propios* en el transitar *mismo*.

Poco antes de acabar el Seminario de Le Thor de 1969, dice Heidegger:

Der Mensch is der Platzhalter des Nichts.

«El hombre es el que guarda el sitio de la nada»: Qu. IV 306; VS 108.

¿Guarda (como «estar a la propia muerte») el sitio de la nada hasta que ésta advenga, o *hace falta* para que nada sea ocupado por un compacto ser? ¿O bien dan a pensar ambas preguntas lo Mismo?

Félix Duque
Tres Cantos, 1991

GLOSARIO *

Abgrund: abismo (v. *Grund*).
Ahnen: presentir.
All: suma total (v. *Allgemeinheit*).
Allgemeinheit: universalidad.
Alltäglichkeit: cotidianeidad.
Andeken: conmemoración (v. *eingedenk*).
Anfang: inicio.
Angewiesen: encomendado.
Angst: angustia (v. *Furcht*, *Scheu*).
Anklang: rumor evocador.
Anmessung: adecuación.
Ansatz: planteamiento.
Anschauung: intuición.
An sich: en-sí.
Ansprechen: interpelar (v. *sprechen*).
Anstrengung: denuedo (v. *Bestrebung*).
Anwesen: asistir (v. *Vorhandenheit*, *Wesen*).
Anwesenheit: asistencia.
Aufbrechen: eclosión.
Aufenthalt: residencia (v. *Standort*).
Aufruf: apelación.
Auftrag: encargo, misión (v. *Austrag*).
Aufweis: mostración (v. *wiesen*).
Augenblick: instante.
Augenblick-Stätte: estación del instante.
Auseinandersetzung: controversia.
Auslegung: exégesis (v. *Interpretation*).
Aussage: enunciado (v. *Sage*).
Aussehen: tener el aspecto de.
Aussicht: aspecto.
Aussprechen: pronunciar, fallar (v. *sprechen*).

* El presente glosario es meramente indicativo, y no pretende ser exhaustivo ni tampoco hacer creer que un texto tan polisémico como el de la presente obra se deja subsumir rígidamente bajo la terminología castellana. En todo caso, las reflexiones o paráfrasis de las distintas versiones juegan —cuando existe relevancia filosóficamente significativa— en torno a los términos aquí señalados. Aun cuando en ocasiones una voz alemana es vertida —según los contextos— por dos castellanas, he procurado evitar lo inverso. Cuando se trata de campos semánticos extensos (por ejemplo, los formados en torno a *bergen* o *stellen*), se han agrupado los derivados bajo la voz dominante.

Austrag: di-ferencia decisiva (v. *Differenz*, *Unterschied*).
austragen: diferenciar-y decidir.

Baugefüge: arquitectura (v. *Fügen*, *Gefügen*).
Beantwortung: contestación.
Bedeutsamkeitszusammenhang: conexión de significatividad.
Befindlichkeit: el «encontrarse».
Begegnen: salir al encuentro.
Begrenzen: delimitar (v. *Beschränkung*, *Einschränkung*, *Grenze*).
Begründen: fundamentar.
Begründung: fundamentación (v. *Gründung*).
Bekannt: notorio.
Bereich: región.
Bereiten: aprestarse.
Bereitschaft: el «estar presto a».
Bergen: albergar.
Entbergen: salir de lo oculto.
Unverborgenheit: desocultamiento.
Verbergen: ocultar, persistir en lo oculto.
Verborgenheit: ocultamiento.
Beschränkung: limitación (v. *Einschränkung*, *Grenze*).
Besinnung: meditación.
Besorgen: cuidarse de (v. *Sorge*).
Bestand: lo consistente, existencia-consistente.
Beständigkeit: consistencia, constancia.
Bestimmen: determinar, destinar.
Bestrebung: esfuerzo.
Betrieb: empresa.
Betreiben: impulsar emprendedoramente.
Beurteilen: enjuiciar.
Beziehen: referir, instalar.
Beziehung: referencia.
Bezug: respecto.
Einbeziehen: hacer entrar en referencia.
Bleibe: morada permanente.
Bodennehmen: tomar tierra.
Bote: mensajero.
Botschaft: mensaje, embajada.

Brauch: usanza, lo «que hace falta».
Brauchen: hacer falta.

Dank: acción de gracias (v. *Denken*).
Dasein: estar (humano).
Da-Sein: el estar ahí.
Dass: el «hecho de que».
Dass-Sein: hecho de ser (v. *Was-Sein*).
Denken: pensar (v. *Gedanke*).
das Denkende: lo que hay que pensar.
Denkweg: camino del pensar.
Destruktion: de-strucción.
Dichtung: poesía, poetizar.
Diewelin: demorarse (v. *Weil*).
Differenz: Diferencia (v. *Austrag*, *Unterschied*).
Durchbrechen: abrir brecha.
Durchbruch: brecha.
Durchgängig: omnímodo, de parte a parte.
Durchschnittlichkeit: mediocridad.

Eigen: propio.
aneignen: apropiar.
Eigensinn: amor propio.
Eigentlich: ser de propio.
Eigentlichkeit: carácter de propio.
Uneigentlich: no ser de propio.
Eignen: ser apropiado para.
Sich eignen: ser apropiado para.
Uneigentlich: no ser de propio, impropio.
Vereignung: apropiación (v. *Ereignis*.)
Einblick: mirada.
Einbruch: irrupción.
Einfalt: simple sencillez, implicación (último Heidegger) (v. *Zwiefalt*).
Einfühlung: empatía.
Eingedenk: rememorante (v. *Andenken*).
Einkehren: tornar a hospedarse (v. *Kehre*, *Zurückkehre*).
Einräumen: aviar, espaciar (v. *Raum*).
Einschränkung: restricción (v. *Beschränkung*, *Grenze*).
Einsicht: intelección.
das Eintige: lo ya sido una vez.
Ende: fin, confín (propio del último Heidegger).



Entdecken: descubrir (v. *Verdecken*).
  Entdecken-sein: ser-descubridor.
  Entdeckenheit: estado de descubierto.
Entfalten: desplegar.
  Entfaltet: desplegado, explícito.
  Unentfaltet: implícito.
Enthüllen: desvelar.
Entlassen: expedir.
Ent-rückung: trans-porte, éxtasis.
Entscheidung: decisión, opción decisiva.
Entschlossenheit: resolución.
Entsprechen: corresponder.
Entstehen: surgir.
Entwurf: proyecto (v. *Geworfenheit*).
Entziehen: retirar.
Erbarmung: compasión.
Erde: tierra.
Ereignis: acaecimiento propicio (v. *eigen*).
Erfahren: experienciar.
Erfüllung: plenificación.
Ergründen: sondear, buscar el fondo (v. *Grund*).
Erinnerung: recuerdo, recuerdo interiorizante.
Erklären: explicar.
Erkunden: buscar, tener noticia (v. *Kunde*).
Erläutern: dilucidar.
Erörtern: localizar.
Erringen: conseguir en pugna (v. *Ringen*).
Erscheinen: aparecer (v. *Schein*).
  Erscheinung: aparición, fenómeno (sentido habitual).
  Erschliessen: aflorar.
  Erschliessung: afloración.
Erschlossenheit: apertura.
Erschweigen: guardar el silencio.
Erstreiten: litigar (v. *Streit*).
Ek-sistenz: ex-sistencia.
  Existenzial: existenciario.
  Existenzialität: existenciariedad.
  Existenziell: existencial.

Faktizität: facticidad (v. *Tatsächlichkeit*).
Feldweg: camino vecinal.
Frage: pregunta, cuestión.
  das Befrage: lo interpelado, interrogado.
  das Erfragte: lo experienciado en el preguntar (v. *Erfahren*).
  das Gefragte: lo preguntado.
Fügen: insertar (v. *Baugefüge, Gefüge*).
Fürsorge: «procurar por», procura (v. *Sorge*).
Für-wahr-halten: tener por verdad (sin guiones: convicción).
Furcht: miedo (v. *Angst, Scheu*).

Gang: curso (v. *Weg*).
  das Gedächtnis: memoria.
  die Gedächtnis: la (diosa) Memoria (Mnemosyne).
Gedanke: pensamiento (v. *Denken*).
Gefahr: peligro.
Gefüge: ensamblaje (v. *Baugefüge, Fügen*).
Gegend: comarca.
Gegenstand: objeto, obstante (v. *Objekt*).
  Gegenständigkeit: enfrentamiento objetual.
  Gegenständlichkeit: objetualidad (v. *Objektivität*).
Gegen-Wart: atender a lo encontrado, expectativa que hace frente.
Gegenwart: el presente (v. *Vorhanden*).
  Gegenwärtigen: hacer presente.
  Gegenwärtigkeit: carácter de presente.
Gehalt: contenido (si opuesto a *Inhalt*, se vierte como «contenido intrínseco»).
Geheimnis: misterio.
Geheiss: exhorto.
Gelassenheit: serenidad.
Gerede: charla.
Geschehen: acontecer.
Geschichte: historia acontecida (v. *Historie*).
Geschick: sino (v. *Schicksal*).
Gespräch: diálogo.
Gestell: estructura de emplazamiento (v. *stellen*).
Geviert: cuaternidad.
Das Gewesene: lo sido.
Gewesenheit: carácter de sido.

Geworfenheit: estado de yecto (v. *Entwurf*).
Giessen: derramar, vaciar.
Das Gleiche: lo igual (v. *das Selbe*).
Gott: dios (en sentido metafísico: «Dios»).
Das Göttern: hacerse dioses.
das Gotthafte: lo divinal.
Gottheit: deidad.
Göttlich: divino.
Göttlichkeit: divinidad.
Gottlosigkeit: carencia de Dios.
Grenze: límite (v. *Begrenzen, Beschränkung, Einschränkung*).
Grund: fundamento.
Grundartig: a la manera del fundamento.
Grundhaft: con carácter de fundamento.
Grundgeschehnis: acontecer fundamental.
Grundlage: basamento.
Grundlegung: cimentación.
Grundsatz: proposición o tesis fundamental.
Grundsein: ser-fundamento.
Grundsinn: sentido fundamental.
Grundstimmung: disposición de ánimo, acorde fundamental (v. *Stimmung*).
Gründung: fundación (v. *Begründung*).

Heil: salvación.
das Heilige: lo sagrado, salvífico.
Heim: hogar (v. *Herd*).
Heimat: suelo natal.
Heimisch: hogareño (v. *das Unheimische, das Unheimliche*).
Heissen: llamar, exhortar (v. *Geheiss*).
Herausfordern: provocar, exigir.
Herd: lar (v. *Heim*).
Herkunft: provenir (v. *Zukunft*).
Herstand: lo que surge como sustante (v. *Bestand, Gegenstand*).
Herstellen: producir (v. *Hervorbringen*).
Hervorbringen: engendrar.
Her-vor-bringen: traer, poner ahí delante.

Inhalt: contenido (v. *Gehalt*).
Hintergrund: trasfondo (v. *Grund*).
Hinweis: indicación, indicio.
Hirt: pastor (que da cobijo) (v. *Hut*).
Historie: historia (v. Geschichte).
Hören: escuchar, estar a la escucha.
Hut: cobijo (v. *Hirt*).
Hüten: cobijar, apacentar.

Innerweltlich: intramundano.
Inständig: insistente.
Interpretation: interpretación (v. *Auslegung*).
Irre: el errar.
Irrnis: erranza.
Irrstern: estrella errante.
Irrtum: errancia (en sentido habitual: «error»).

Jähe: subitaneidad.
Jemeinigkeit: el ser en cada caso mío.

Kampf: lucha (v. *Streit*).
Kehre: torna.
Kehren: tornar (v. *Einkehren, Rückkehr*).
Kunde: noticia (v. *Urkunde*).
Kunden: dar noticia.

Lege: local.
Legen: colocar.
Lesen: leer, recoger.
Lichtung: despejamiento.

Naturdinglichkeit: reificada naturalidad.
Nichts: nada.
Nichtend: anonadante.
Nichtig: nulo.
Nichtigkeit: nihilidad.
Nichtung: anulación (v. *Vernichtung*).
Not: estado de necesidad, penuria.

Objekt: objeto (v. *Gegenstand*).
Objektivität: objetividad (v. *Gegenständlichkeit*).
Offenbaren: poner de manifiesto, revelar.
Das Offenbare: lo revelado.

Offenbarkeit: revelabilidad.
Offenhalten: mantener abierto.
Offenheit: carácter de abierto.
Offenständigkeit: estado de abierto.
Ort: lugar (v. *Erörtern*).
Ortschaft: localidad.

Raum: espacio (v. *Einräumen*).
Rede: habla (v. *das Sprechen*).
Ringen: pugnar.
Rückgang: regreso.
Rückkehr: retorno.
Rüksicht: «mirar por», estar a la mira.

Sache: cosa (en contexto adecuado: «causa»; p.e., «la causa en litigio»).
Sage: dicho, leyenda.
das Sagen: el Decir (último Heidegger).
Sammeln: reunir y ligar (v. *Versammeln*).
Satz: proposición (v. *Setzen*).
Satz vom Grund: proposición del fundamento, principio de razón (v. *Grundsatz*).
Schein: apariencia.
Scheinen: parecer (v. *Erscheinen*).
Scheu: pavor, pudor (v. *Angst, Furcht*).
Schicksal: destino (v. *Geschick*).
Sein: ser.
Seiend (adj.): esente.
Seinsgeschichtlich: según la historia acontecida del ser.
Seinsverständnis: comprensión del ser.
Seyn: eseyer.
das Selbe: lo Mismo (último Heidegger) (v. *das Gleiche*).
Setzen: poner.
Setzung: posición.
Sinnen: meditar sobre (v. *Besinnung*).
Sorge: cura (v. *Besorgen*).
Sprache: lenguaje (v. *Rede*).
das Sprechen: hablar (v. *Rede*).
Standort: lugar de estancia (v. *Aufenthalt*).
Stellen: emplazar (v. *Gestell, Herstellen, Vorstellung*).
Aufstellen: instaurar, afirmar como emplazamiento.
Beistellen: asentar en plaza.
Bestellen: emplazar solicitante, solicitar.
Feststellen: constatar, emplazar fimemente.
Stelle: plaza.
Stellung: emplazamiento.
Zustellen: emplazar poniendo a disposición.
Stiften: instituir.
Stimmung: acorde.
Abgestimmt: concorde.
Gestimmt: acordado.
Gestimmtheit: estado de acorde.
Übereinstimmung: concordancia.
Umstimmen: cambiar de acorde.
Streit: litigio (v. *Kampf*).
Subjektität: subjetidad.
Subjektivität: subjetividad.

Tatsächlichkeit: factualidad (v. *Faktizität*).
Tauglichmachen: hacer bueno «algo».
Temporalität: temporariedad (v. *Zeitlichkeit*).
Tragen: entrañar.
Transzendenz: transcendencia (v. *Überstieg*).

Überhöhnung: peraltación.
Übermensch: ultrahombre.
Überstieg: trascendencia (v. *Transzendenz*).
Überwindung: superación (v. *Wendung*).
das Umhafte: ambiente.
Umsicht: circunspección, mirar en torno.
Umwelt: mundo-entorno (v. *Unwelt, Welt*).
Umwertung: transvaloración.
Umwillen: por mor de.
Unwinden: retorcer.
Umzu: «para-qué».
Unbedeutsamkeit: insignificatividad.
das Ungedachte: lo impensado.
das Ungeheure: desorbitado, descomunal.
Ungrund: contrafundamento (v. *Grund*).
das Unheimische: lo que está a la intemperie, lo no hogareño.

das Unheimliche: lo inquietante y falto de hogar (v. *Heim*).
Unterschied: diferencia (v. *Austrag, Differenz*).
Unterwegs: de camino.
Un-wesen: contraesencia.
Urgrund: protofundamento (v. *Grund*).
Urkunde: noticia originaria, documento (v. *Kunde*).

Verdecken: encubrir (v. *entdecken*).
Verfallen: caer.
Verflachend: irrelevante.
Vergessenheit: olvido.
Verknüpfen: conectar.
Verkoppelung: acoplamiento.
Verlassenheit: abandono.
Vernichtung: aniquilación (v. *Nichtung*).
Versammeln: coligar.
Verschliessen: enclaustrar.
Verschweigen: mantener el silencio (v. *Erschweigen*).
Versetzen: transponer (v. *Setzen, Voraussetzen*).
Verstehen: entender.
Verstellen: desplazar-desquiciar.
Vertraut sein mit: estar familiarizado con.
Verwindung: torsión (v. *Wandeln, wenden*).
Verwirklichen: poner en obra.
Vollendung: acabamiento.
Vollziehen: cumplimentar.
Vollzug: cumplimentación.
Voraussetzen: presuponer.
Vorbeigang: paso fugaz.
Vorgestelltheit: (carácter de) representacionalidad (v. *Vorstellung*).
Vorgriff: el precaptar.
Vorhabe: el pretener.
das Vorhandene: lo presente.
Vorhandenheit: la presencia (v. *Anwesenheit, Gegenwart*).
Vorhandensein: el estar presente.
Vorherrschaft: predominio.
Vorkommen: venir a darse.
Vorlaufen: precursar.
Vorliegen: proyacer.
das Vorliegende: lo proyacente.
Vorsicht: el previo estar a la mira, cuidado (sentido habitual).
Vorstellung: representación.

Wagnis: riesgo.
Währen: morar y perdurar (v. *Weil, wesen*).
das Wahre: lo verdadero.
Wahren: guardar en verdad.
Bewahren: conservar.
Bewahren vor: preservar de.
Gewähren: conceder en verdad.
das Wahrhafte: lo de verdad.
Wahrheit: verdad.
Wahrnis: acaecer de verdad.
Wahr-Sein: ser-verdad.
Wandeln: girar.
Wandern: peregrinar.
Was-Sein: ser-qué, quididad (v. *Dass-Sein*).
Weg: camino.
Wegspur: rastro del camino.
Wegweiser: indicador del camino.
Wegzeichen: señalizador.
Weil: porque, morosidad (v. *Dieweilen, Währen, Wesen*).
Welt: mundo.
Umwelt: in-mundo.
Weltanschauung: cosmovisión.
Welten: hacer mundo.
Weltlichkeit: mundaneidad.
Wenden: virar.
Wendung: viraje.
Werden zu: convertirse en.
Werken: obrar.
Werkhaftigkeit: operaciosidad.
Wert: valor.
das Wesen: esencia.
Wesen (verbo): esenciar.
Wesend: esenciante.
Wesenseinheit: unidad de esencia.
Wesensschau: intuición de esencia.
Wesung: esenciación.
Wink: seña.
Wirklichkeit: realidad efectiva (v. *Werken*).

Wohnen: habitar.
das Woraufhin: el «sobre el fondo de que».
Wort: palabra.
Wovor: «antes de que».

Zeige: muestra, dechado (v. *Sage*).
Zeit: tiempo.
Gleich-zeitigkeit: equi-temporeidad.
Innerzeitigkeit: intratemporeidad.
Zeithaftigkeit: temporaciosidad (v. *Temporalität*).
Zeitigen: madurar, dar tiempo al tiempo.
Zeitigkeit: temporeidad.
Zeitlichkeit: temporalidad.
Zeug: útil.
Züchtung: crianza.
das Zugedachte: lo prometido y acordado (v. *Denken*).
Zugehen: encaminarse.
das Zuhandene: lo a mano (v. *das Vorhandene*).
Zuhandensein: estar a mano.
Zukunft: porvenir, advenir.
Zukünftigkeit: advenimiento.
Zukünfting-sein: ser adveniente, venidero.
Zum-Tode-Sein: estar a la muerte.
Zum-Vorschein-kommen: venir a comparecencia (v. *Schein*).
Zurückhalten: retener.
Zurückholen: volver a buscar.
Zurüstung: aprestos.
Zusagen: decir y comprometer (v. *Sagen*).
Zusammengehörigkeit: copertenencia.
Zuspiel: el dar juego.
Zuspruch: exhortación (v. *Geheiss, Sprechen*).
Zwiefalt: pliegue.
Zwiesprache: interlocución (v. *Gespräch*).

CRONOLOGIA

Nota.—En modo alguno he pretendido ser exhaustivo, sino sólo ofrecer una visión suficiente de conjunto sobre la vida y obra de Heidegger. Las mejores bibliografías son las de la H. M. Sass, *Heidegger-Bibliographie.* Meisenheim, 1968; *Materialien zur Heidegger-Bibliographie: 1917-1972.* Meisenheim, 1975, y *Martin Heidegger: Bibliography and Glossary.* Bowling Green (Ohio), 1982. Hay una excelente bibliografía de las trads. castellanas de Heidegger en los ANALES DEL SEMINARIO DE METAFISICA (Universidad Complutense de Madrid) de 1977. La única biografía relativamente extensa (cubre de 1929 a 1976) es la de H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen.* Frankfurt/M., 1983. Importante colección de artículos, poemas y cartas en el CAHIER DE L'HERNE, ya cit. «GA» significa: *Gesammelte Ausgabe.* V. Klostermann. Frankfurt/M., 1972-... Sólo se indican vols. ya publicados.

1889	26 de septiembre: nace Martin Heidegger en Messkirch (antigua Alamania, integrada en el Ducado de Suabia; no lejos de las fuentes del Danubio y del Lago de Constanza). Su padre, Friedrich Heidegger, es tonelero y sacristán.
1903-1909	Bachillerato en Constanza (hasta 1906) y Friburgo/Br.
1907	Lee la disertación sobre Aristóteles de Fr. Brentano.
1909-1911	Estudia teología en Friburgo/Br. (cuatro semestres). Comienza a estudiar las *Investigaciones lógicas* de Husserl (1900).
1911-1913	Estudios de filosofía, ciencias naturales y del espíritu en Friburgo/Br.
1912	*Neuere Forschungen über Logik* (ahora en GA 1).
1913	Tesis doctoral en Friburgo/Br., dirigida por Heinrich Rickert y titulada *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus.* Publicada en Leipzig, 1914. Ahora en GA 1.
1915	Habilitación en Friburgo/Br. con *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus.* Publicada en Tubinga, 1916. Ahora en GA 1.

1916	Artículo *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft.* Ahora en GA 1.
1915-1918	Servicio militar.
1917	Matrimonio con Elfride Petri.
1919 -	Asistente de Husserl en Friburgo. Ocupación intensa con Aristóteles y la VI *Investigación lógica.*
1923-1928	Docente en Marburgo. Amistad con R. Bultmann y Hannah Arendt. Construcción de la cabaña de Todtnauberg.
1927	*Sein und Zeit* (al principio rechazada como «insuficiente» por el Ministerio de Educación de Berlín. La obra se imprimió precipitadamente, para que Heidegger pudiera optar a la cátedra vacante de N. Hartmann).
1928	Catedrático de Filosofía de la Albert-Ludwig Universität de Friburgo-/Br. Sucesor de E. Husserl.
1929	Lección inaugural: *Was ist Metaphysik?* (ahora en GA 9). *Kant und das Problem der Metaphysik.* Accesible desde 1951 en Frankfurt/M. (Klostermann). *Vom Wesen des Grundes* (ahora en GA 9).
1930	Conferencia de Bremen: *Vom Wesen der Wahrheit* (ahora en GA 9). Inicio de la «etapa media»: del sentido a la *verdad* del ser.
1933	Elegido (no nombrado por el NSDP) rector de la Universidad. Discurso de toma de posesión del 27 de mayo: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität.* Desde 1983, accesible en Klostermann. Frankfurt/M. (tr. Tecnos. Madrid, 1989). Renuncia a una cátedra en Berlín. Justificación recogida en AED 9-13 (GA 13).
1934 febrero	Dimisión del rectorado.
1934-1935	Semestre de invierno (WS): *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (GA 39).
1935	Semestre de verano (SS): *Einführung in die Metaphysik* (GA 40). (Publicada por vez primera en 1953.) Conferencia de Friburgo: *Der Ursprung des Kunstwerkes* (mejor edición: Reclam Verlag. Ya cit. en *Bibliografía*).
1935-1936	WS: *Grundfragen der Metaphysik* (publicada en 1962 como *Die Frage nach dem Ding*).
1936	SS: *Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (no publicado hasta 1971). Conferencia en Zurich y Roma: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (ahora en GA 4).
1936-1937	WS: *Nietzsche. Der Wille zur Macht als Kunst* (*Nietsche* I, 1. Pfullingen, 1961).
1938	Prólogo a *Was ist Metaphysik?* *Die Zeit des Weltbildes* (luego publicada en *Holzwege*). Primera confrontación con la ciencia y técnica modernas.
1939	SS: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (*Nietzsche* I, III).
1940	*Nietzsche: Der Wille zur Macht. Der europäische Nihilismus* (*Nietzsche* I, IV-V).

1941	*Hölderlins Hymne: «Wie wenn am Feiertage...»* (ahora en GA 4). *Platons Lehre von der Wahrheit* (ahora en GA 9). Ultima etapa: de la verdad del ser al desocultamiento. SS: *Grundbegriffe* (GA 51).
1941-1942	WS: *Nietzsches Metaphysik* (*Nietzsche* I, VI).
1942	SS: *Hölderlins «Andenken»* (GA 53).
1942-1943	WS: *Parmenides* (GA 54).
1943	SS: *Der Anfang des abendländischen Denkens (Heraklit)* (GA 55).
1944	SS: *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (GA 55). Es reclutado en el *Volkssturm* y empleado para cavar trincheras.
1945	Se le retira la *venia docendi* por parte de las autoridades francesas de ocupación (hasta 1951).
1946	Visita de Jean Beaufret. Comienza el contacto con filósofos y artistas franceses. *Wozu Dichter?* Conferencia en memoria de Rilke (luego publicada en *Holzwege*). «Lettre à Jean Beaufret». Publicada en 1947 junto con *Platonslehre,* bajo el título: *Brief über den Humanismus.* Ahora en GA 5.
1947	Recogimiento: *Der Feldweg* y *Aus der Erfahrung des Denkens.* Ahora en AED; GA 13.
1949	*Einblick in das, was ist*: Conferencias del Club de Bremen. Heidegger reaparece en público.
1950	*Holzwege.* Frankfurt/M. 1950. Incluye escritos entre 1935-36 y 1946. Ahora en GA 5. *Das Ding*: Conferencia en Munich. (Luego recogida en *Vorträge und Aufsätze* [VA]). *Die Sprache*: Conferencia en Bühlerhöhe (luego recogida en *Unterwegs zur Sprache* [Sp]).
1951	*Bauen Wohnen Denken*: Conferencia de Darmstadt. Ortega y Gasset defiende a Heidegger de las críticas de arquitectos y técnicos.
1951-1952	Reanudación de los cursos en Friburgo con: *Was heisst Denken?* (luego publicado en Tubinga, 1954).
1953	*Die Frage nach der Technik*: Conferencia de Munich (publicada luego en VA). *Georg Trakl. Eine Erörterung seines Gedichts* (publicado primero como art. Recogido después en Sp). *Wie liest man 1953 Sätze von 1935?* DIE ZEIT, 18, núm. 39 (24 de septiembre).
1954	*Wissenschaft und Besinnung* (publicada en VA). *Vorträge und Aufsätze.* Pfullingen, 1954 [VA] (obra dedicada «Al único hermano», Fritz).
1955	*Begegnungen mit Ortega y Gasset* (tr. en CLAVILEÑO, VII, 39 (1956), 1-2. Orig. en GA 13). *Gelassenheit;* Discurso en Messkirch. *Über «Die Linie»*: Carta a E. Jünger (publicada en 1956 con el título: *Zur Seinsfrage.* Ahora en GA 9).

Was ist das - die Philosophie?: Conferencia de Cerisy-la-Salle. Visita a G. Braque en Varengeville.

1956 *Der Satz vom Grund*: Conferencia en Bremen (recogida en el libro homónimo de 1957).

1957 *Der Satz vom Grund*. Pfullingen, 1957 (contiene la conferencia y el curso del WS, 1955-56).

Identität und Differenz. Pfullingen, 1957. Heidegger comienza una abierta controversia con Hegel y la dialéctica en general, que se extenderá hasta 1973.

Hebel - der Hausfreund (ahora en AED; GA 13).

1958 *Hegel und die Griechen*: Conferencia en Aix-en-Provence (ahora en GA 9).

Dichten und Denken. Sobre *Das Wort*, de S. George: Conferencia en el Burgtheater de Viena (publicada al año siguiente en Sp).

Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles Physik B 1. IL PENSIERO (t. 3). Luego en GA 9.

1959 *Gelassenheit*. Pfullingen, 1959 (además del discurso de 1955 incluye *Aus einem Feldweggespräch über das Denken*, de 1944-45).

Der Weg zur Sprache: Conferencia en Munich (publicada en Sp).

Aufzeichnungen aus der Werkstatt (ahora en AED, GA 13).

Unterwegs zur Sprache. Pfulligen, 1959 (recoge trabajos de 1950 a 1959).

Discurso de ingreso en la Academia de Ciencias de Heidelberg.

Hölderlins Erde und Himmel: Conferencia en Munich. Ciudadano de honor de Messkirch (27 de septiembre).

1960 *Sprache und Heimat*: Conferencia en Wesselburen (ahora en AED; GA 13).

Concesión del Hebel-Gedenkpreises.

1961 *Nietzsche*, 2 vols. Pfullingen, 1961. Recoge cursos y lecciones de 1936-37 a 1944-46.

1962 Abril: primer viaje a Grecia.

Kants These über das Sein (1961). Primero publicada en Frankfurt, 1962. Ahora en GA 9.

Zeit und Sein: Conferencia en el Studium Generale de Friburgo (publicada en *Zur Sache des Denkens*).

Die Technik und die Kehre. Pfullingen, 1962. Contiene: *Die Frage nach der Technik* y *Die Kehre* (1949, 1953).

1963 *Mein Weg in die Phänomenologie*: Homenaje al editor H. Niemeyer. Publicada en *Zur Sache...*

Carta-Prólogo a W. J. Richardson, Through Phenomenology to Thought. La Haya, 1963. Primera apertura al mundo anglosajón.

1964 *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*: Conferencia leída *in absentia* en el coloquio *Kierkegaard vivant* de la UNESCO en París. Publicada en fr. en 1966; orig. en *Zur Sache...*

1966 Primer Seminario de Le Thor (publicado en *Questions IV*, y *Vier Seminare*).

1967 *Wegmarken*. Frankfurt/M., 1967 (ahora —corregida y aumentada— en GA 9).

Tercer y último viaje a Grecia: Conferencia en Atenas: *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkes.*

1968 Segundo Seminario de Le Thor (en Qu. IV y VS).

1969 *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1969.

Die Kunst und der Raum, St. Gallen, 1969 (ahora en AED; GA 13).

Tercer Seminario de Le Thor (en Qu. IV y VS).

Martin Heidegger. Zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch. Frankfurt/M., 1969 (recopilación de arts. y discursos relativos a Messkirch).

1970 *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt/M., 1970 (textos de 1928 y 1964).

Martin Heidegger im Gespräch (entrevista con Richard Wisser de 26 de septiembre de 1969, transmitida por el Segundo Canal de la televisión alemana), Munich, 1970.

Heraklit (Seminario WS, 1966-1967, con E. Fink), Frankfurt/M., 1970.

1971 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Cuarta ed., ampliada, Frankfurt, 1971 (trabajos entre 1937 y 1968).

Schellings Abhandlung über das Wesen der menschliche Freiheit. Tubinga, 1971 (cf. SS 1936).

1972 Comienza la publicación de la llamada «Edición de última mano», con los *Frühe Schriften* (V. Klostermann de Frankfurt/M., GA 1). El lema elegido por Heidegger para la entera edición es: *Wege, nicht Werke* («Caminos, no obras»).

1973 Reedición de *Kant und das Problem der Metaphysik*, con un nuevo prólogo y los trabajos del Coloquio de Davos (controversia con E. Cassirer), Frankfurt, 1973.

Seminario de Zähringen (en Qu. IV y VS).

1976 26 de mayo: muerte de Martin Heidegger en Friburgo de Brisgovia (Zähringen). Es enterrado en Messkirch el 28 de mayo. Sobre la tumba recita su hijo Hermann los siguientes versos de Hölderlin (según deseo de Heidegger): *Brod und Wein* (4.ª estr., vv. 55-62), *An die Deutschen* (1.ª y 2.ª estr.), *Versöhnender, der du nimmergeglaubt* (vv. 1-13), *Die Titanen* (vv. 1-3), *Brod und Wein* (3.ª estr., vv. 41-46).

«Nur noch ein Gott kann uns retten»: Publicación de la entrevista (1966) de DER SPIEGEL, XXX, 23 (Hamburgo, 31 de mayo de 1976).

1977 *Vier Seminare*. Frankfurt, 1977.

Zum Gedenken an Martin Heidegger: 1889-1976. Messkirch, 1977 (contiene discursos y alocuciones con ocasión de la muerte de Heidegger).

1983 *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Frankfurt/M., 1983 (Escritos políticos de 1933 y 1945).

H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929/1976*. Frankfurt/M. (Importante biografía, especialmente por las observaciones sobre arte moderno.)

1984 *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*. St. Gallen (Controversia con la cibernética).

1986 Martin Heidegger/Erhart Kästner, *Briefwechsel 1953-1974*. Ed. de H. W. Petzet. Frankfurt/M..

1987 *Zollikoner Seminare*. Ed. de Medard Boss. Frankfurt/M. (Importante para la relación de Heidegger con la psicología y la antropología.)

1988 *Antwort. Martin Heidegger in Gespräch*. Ed. de G. Neske y E. Kettering. Pfullingen. (Abundante información. Obra dividida en «Entrevistas» (para la Televisión Alemana, y *Der Spiegel*); «Documentación y Tomas de postura», sobre las implicaciones políticas; «Recuerdos», «Homenajes» y «Testigos de la época».)

1989 Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*. Barcelona. (Es de todo punto preferible la ed. alemana: *Heidegger und der Nationalsozialism*, S. Fischer. Frankfurt/M., 1989, con el prólogo de J. Habermas, que presenta menos adulteraciones y deformaciones de los textos y una mayor sobriedad en los epítetos.)

Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1919-1969*. Ed. de J. Storck. Marbach/M.

Ueberlieferte Sprache und technische Sprache. Ed. de H. Heidegger. St. Gallen. (Se trata de una conferencia de 1962. Muy clara confrontación entre la técnica y el lenguaje.)

Aufenthalte. Frankfurt/M. (Diario del primer viaje a Grecia en 1962: Venecia-Peloponeso-Creta-Rodas-Cicladas-Atenas-Egina-Delfos-Venecia, con acuarelas de Elfride Heidegger y reproducción del texto manuscrito.)